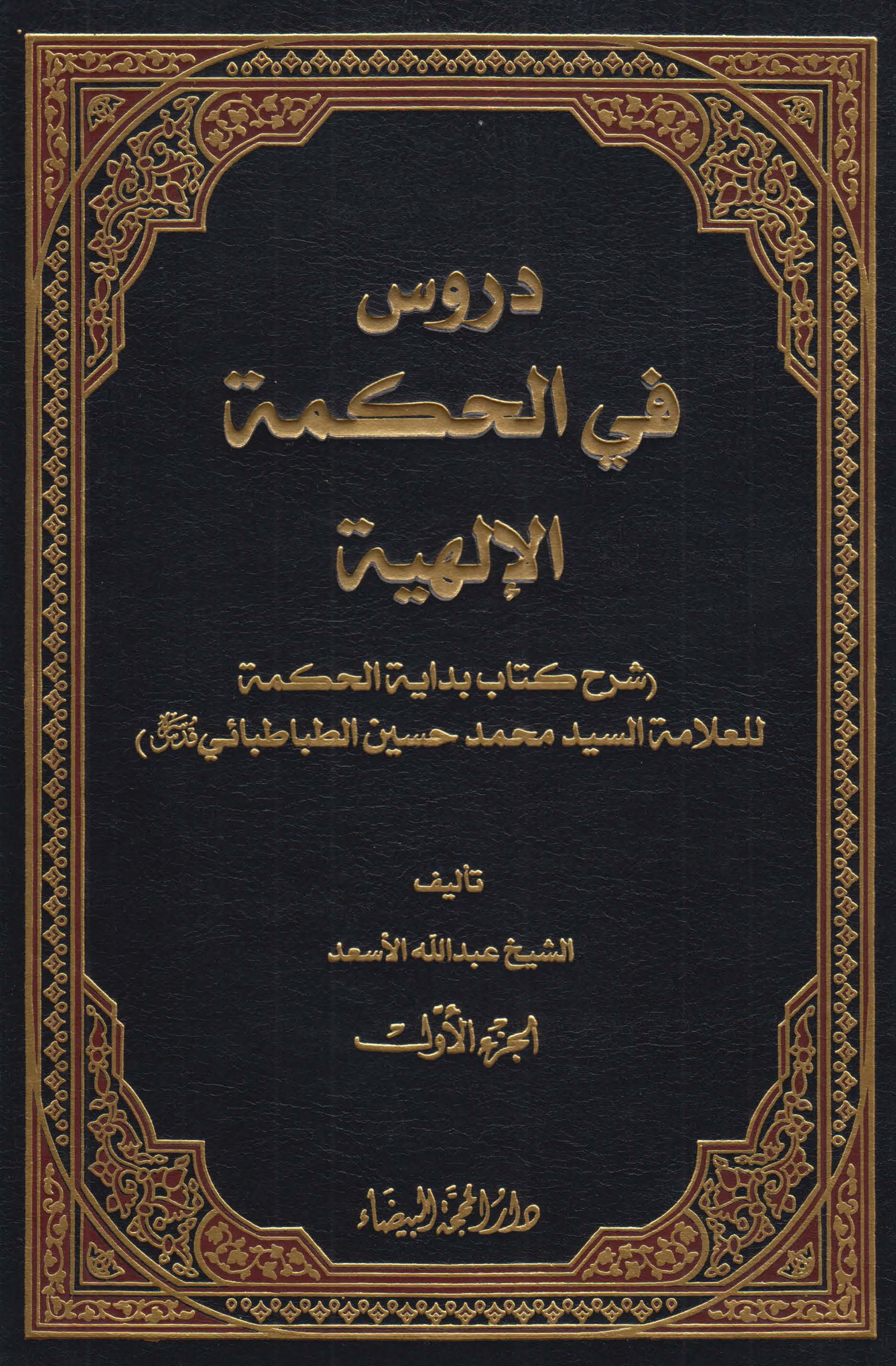

دروس
في الحكمة
الإلهية
(شرح كتاب بداية الحكمة
للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره)
تأليف
الشيخ عبدالله الأسعد
الجزء الأول
دار المحجة البيضاء

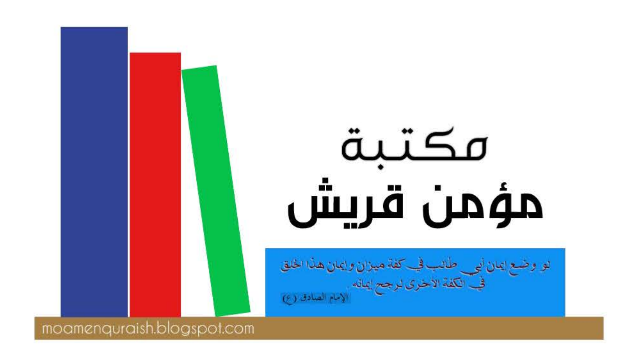
دروس في الحكمة الإلهية

الجزء الأول

الطبعة الثانية

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-443-0





الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail: almahajja@terra.net.lb

www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

دروس في الحكمة الإلهية

(شرح كتاب بداية الحكمة
للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره)

تأليف

الشيخ عبدالله الأسعد

الجزء الأول

دار المحجة البيضاء



مقدمة الطبعة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم

أقول في الحمد والصلاة كما قال الحكيم المتأله السبزواري قدس سره في منظومة الحكمة، وغرر الفرائد:

يا واهبَ العقلِ لك المحامدُ — إلى جنابك انتهى المقاصدُ
يا من هو اختفى لفرط نورهِ — الظاهر الباطن في ظهورهِ
بنور وجهه استنار كلُّ شيء — وعند نور وجهه سواه فيْ
ثمَّ على النبي هادي الأمةْ — وآله الغرّ صلاةُ جمّةْ

طيَّب الله ثراه، لقد بَرَعَ في استهلاله وأجاد لمّا حمد اللهَ تعالى على نعمٍ لا يخفى مساسها بما هو فيه من إقبَال على أبحاث الحكمة الإلهية، فالعقل لا تخفى صلته بالحكمة الإلهية النظرية والأخرى العملية التي بها يصبُح الإنسانُ عالَماً علميّاً مضاهيا للعالم العيني، وبهذا يُعْرَفُ ما للإنسان من خطرٍ وعظَم قدرٍ غالباً لا يعبأ به الإنسان، ويتصرَّف على أنه شيء ليس مذكوراً، وهذا ما يستحق عليه التبكيت والتعنيف:

أتزعم أنّك جرم صغير — وفيك انطوى العالم الأكبر

فليكن صدر البيت الأنف استفهاماً انكارياً ابطالياً يراد منه أنّ من الخطأ الشنيع أنْ يزعم الإنسان أنّه جرم صغير.

وليكن العجز بياناً لوجه بطلان ذلك الزعم الفاسد، إذ كيف يكون جرماً صغيراً ذلك الموجود الذي ينطوي فيه العالم الأكبر، وهذا ما يمكن

عرضه من خلال لغة القياس المنطقي:

الإنسان انطوى فيه العالم الأكبر

لا أحد ممّن انطوى فيه العالم الأكبر بجرم صغير

∴ لا أحد من الإنسان بجرم صغير.

وبقاعدة نقض المحمول تصبح القضية موجبة معدولة المحمول.

كل إنسان ليس بجرم صغير

وبقاعدة عكس النقيض الموافق تصبح القضية:

كل جرم صغير ليس بإنسان

سواء قلنا بأنَّ الإنسان منطو فيه العالم الأكبر بالفعل أو بالقوة فإنَّنا بحاجة إلى الحكمة الإلهية التي يدرس فيها أحكام الموجود بما هو موجود، وذلك لأنّ بها يتم التمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي، كالاعتباري والوهمي مما لا يُتوقَّف عليها الوصول إلى تلك الدرجة الرفيعة، وإنَّما الذي يوصل إلى الكون عالماً علميا مضاهيا للعالم العيني هو درك الحقائق واكتسابها إمّا بالإلتفات اليها والعلم بها علماً مركباً، وذلك فيما لو كان الإنسان عالماً علميّاً بالفعل، أو بإخراج هذا العالم من القوة إلى الفعل، وفي كلتا الحالتين لا غنى عن الحقائق، وبما أنَّ الحقائق قد يشتبه في أمرها فيحسب ما ليس بموجود موجوداً وما هو موجود ليس بموجود فقد اقتضى ذلك وجود علم يعطي ملاكَ كون الموجود حقيقياً، وذلك من خلال عرض آثاره، وشؤونه وشراشره وأطواره.

وبعبارة أخرى الذي يكّمل الإنسان، بل الذي يصيّره أنساناً هو درك الحقائق ورؤية الأشياء كما هي لذلك كانت مطلباً لأهل الله العارفين به «اللهم أرنا الأشياء كما هي» والأشياء كما هي ما هي إلاَّ عين الربط والتعلق بمبدئها

الأول فهي روابط، وموجودات في غيرها الذي هو الحي القيوم؛ والرؤية المذكورة أفادها صاحب الولاية الكبرى عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه وبعده» كيف، وهو تعالى «يحول بين المرء وقلبه» والمرء على سبيل المثال لا الحصر، حيث يحول بين كل شيء ونفسه وهو أقرب إلى كل شيء من ذاته فهو داخل في الأشياء، لا بممازجة وخارج عنها لا بمزايلة.

وكفى قوله تعالى في التدليل على عظمة الحكمة بأن الحكيم المطلق وصفها بالخير الكثير ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

وقد كان من المتوقع جداً بعد أنْ كان للحكمة ما لها من قيمة عظمى وأثر خطير أنْ نجد أناساً اعتنوا بها فأولوها القلبَ الواعيَ والعقلَ الأهلَ فكدحوا في طريقها الكدح عملاً ونظراً وثابروا المثابرة التي لا تلين ولا تهدأ، وكان العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه الله فارساً صوّالاً في ميدانها لا يُشَقُّ له غبار فقد تعلَّمها وعلّمها وكتب فيها ما بقيَ أثراً لا يتجاوزه باحث فضلاً عن دارس.

أما كتاب (بداية الحكمة) فهو كتاب ألّفه العلاَّمة الطباطبائي رحمه الله ليكون بوابة الدخول إلى رحاب الحكمة الإلهية، وقد كان محطَ عنايةِ الأساتذة فدرسّه الكثيرون منهم مراراً، وشرحه آخرون، وذلك لأنّه وكما قَال بعض أساتذتنا: «البداية بداية بالحمل الذاتي الأولي لا الشائع»، وهو جدير بعناية الشرح والتوضيح، ولكن ومما يؤسف له وبعد أن راحت تظهر له شروح وتعليقات عمدت إدارة البرامج في الجامعة إلى عدم اعتماده متناً يدرس فيها واستغنت عنه بتحريرات واختزالات مخلّة، فحرمت الطالبَ من دراسة كتاب ألفَّه ابن بجدة هذا الفن وليس هاوياً مطالعاً، وكذلَك حرمت الأستاذ من شرف تدريسه، وفي هذا ما يمضٌ ويؤلم.

لقد كان لي شرف تدريسه لأكثر من عشر مرات وفي كـل مـرة كنـت ازداد انجذاباً إليه واكتشافاً لمعاني أخر تزيد من إعجابي وتعلقي به.

إذاً فالكتاب الذي بين يديك ما هو إلاّ شرح لكتاب جادت بـه يراعـة علم من أعلام العلم والفكر والمعرفـة، وهـو ـ أي كتـاب بدايـة الحكمـة لمؤلفه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قُدِّسَ سِرُّهُ كما أشرتُ آنفاً.

عمدت إلى شرحه وقد دفعني إلى ذلك أمران:

١ـ أهمية هذا الكتاب وشرفه ومزية الأسلوب الذي عرض فيه، حيـث اعتمد مؤلِّفُهُ المنهج الواحد، وهو المنهج العقلي المحـض، فـلا تجـد فيـه للنقل أثراً فضلاً عن عين، ولا شعراً ولا مكاشفة، كما تجـد هـذا كلّـه فـي منظومة الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته.

٢ـ اعتماده لفترة من قبل الحوزة العلميـة، وقـد أدّى هـذا إلـى إقبـال الطلبة عليه، فوجدت أنّ شرح أفكاره يزيد من الإقبال ويوسّع من مـساحة الانتفاع به.

حاولت جاهداً أنّ أكون وسطاً في شرحي، فما أوجزتُ إيجـازاً يُخـلٌ ولا أطنبت إطنابا يملٌ، وذلك لانني كنت اكتب لمن يريد أنْ يفهم الكتـاب ابتداءً، وكنت التزم بذلك، ولعلّي لم أحْد عنه، ثَمّ فتحت ثغرة لمن يبتغي ما وراء ذلك، فكانت النتـائج والإشـارات عقيـب كـل فـصل، حيـث أوردت كلمات أعلام لها مساس بالموضوع وتناولتهـا بـشيء الـشرح والتوضـيح، حيث يُشعر ذلك الطالب أنّ البحث ذو امتداد وعمق، فإنّ أراد مزيـداً فقـد أشرت إليه ودللته على الطريق الذي يأخذه إلى ما يريد.

لقد شرحت الكتاب بمراحله ألاثنتي عـشر مرحلـة، وكـذلك فـصوله فصلاً فصلاً، فكان دروساً في الحكمة الإلهية يبـين فيهـا أحكـام الموجـود

الحقيقي ليمتاز عما عداه من اعتباري ووهمي وله الحمدُ أولاً وأخراً.

تم الفراغ مــن مراجعته ثانيةً

ليلة الثلاثاء ١٢ جمادى الأولى

١٤٣٣هـ.ق ـ ٢٠١٢/٤/٣م

في مدينة قم المقدسة

عبدالله الأسعد

مقدمة: في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

الحمد لله، وله الثناء بحقيقته والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته، وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهيّة علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود، وموضوعها ـ الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ـ هو الموجود بما هو موجود، وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها ممّا ليس بموجود حقيقي.

توضيح ذلك: أنَّ الإنسان يجد من نفسه أنَّ لنفسه حقيقة وواقعية، وأنَّ هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه، وأنَّ له أنْ يصيبها، فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلاَّ من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلاَّ لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. فالطفل الذي يطلب الضِّرع ـ مثلاً ـ إنَّما يطلب ما هو بسبب الواقع لبن، لا ما هو بسبب التوهم والحسبان كذلك، والإنسان الذي يهرب من سبع، إنَّما يهرب ممّا هو بحسب الحقيقة سبع، لا بحسب التوهم والخرافة، لكنه ربّما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج، كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حقٌّ واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كالنفس المجردة، والعقل المجرد. فمسَّت الحاجة بادئ بدءٍ إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به ليميِّز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهيّة، فالحكمة الإلهيّة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود.

ويُسمّى أيضاً الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى وموضوعه: «الموجود بما هو موجود» وغايته: «تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود ـ وبالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات وأسمائها وصفاتها العليا وهو الله عز أسمه».

الشرح:

لقد حدَّد العنوان ما أراد المصنف بحثه في هذه المقدمة وهو أمور ثلاثة رئيسة:

١. تعريف هذا الفن.

٢. موضوع هذا الفن.

٣. غاية هذا الفن.

وهي أمور لابدَّ أن يحاط بها قبل الدخول إلى أي علم من العلوم، حيث يكون الدخول بعد الوقوف على هذه الأمور دخولاً عن بصيرة بحقيقة العلم الذي يراد الولوج إلى عبابه.

تعريف هذا الفن: قال المصنف رحمه الله: الحكمة الإلهيّة علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما موجود.

حيث يستوقفنا في قوله هذا الأمور التالية:

١. الحكمة.

٢. الموجود بما هو موجود.

٣. أحوال الموجود بما هو.

الحكمة: سوف نقف عند هذه الكلمة لغة أولاً ثم اصطلاحاً ثانياً.

أما الحكمة في اللغة فيقول ابن المنظور: «والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها، حكيم... الجوهري: الحُكْم الحكْمَةُ من العلم. والحكيم العالم وصاحب الحكمة. وقد حَكُمَ أي صار حَكيما، قال النمر بن تولب:

وأبغضْ بغيضك بغضاً رويداً إذا أنت حاولت أن تحكما

أي إذا حاولت أن تكون حكيما...»[١].

وأما الحكمة في الاصطلاح: «هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهيّة في المبدأ والمعاد والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية»[٢]، أو هي «علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به إدخاله في الوجود أو منعه من الوجود»[٣].

ولعل هذا التعريف هو الأقرب إلى جو هذه المقدمة.

الموجود بما هو موجود: وهنا يمكن الحديث في هذا الأمر حول الأمرين التاليين:

١. الموجود.

٢. بما هو موجود.

الموجود: أي الواقعية في قبال المثالية والسفسطة حيث ينكر الواقع عندهما وإنكار الواقع على درجات.

١. أن ينكر السفسطائي كل واقعية وتحقق حتّى واقعية وتحقق نفسه.

٢. أن ينكر السفسطائي الواقعيات الخارجة عن دائرة نفسه فحسب.

٣. أن ينكر العلم بالواقع والواقعيات الخارجة عن نفسه، مع اعترافه

---

(١) ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ناشر: مؤسسة اسماعيليان، قم، ١٤١٢هـ.ق الطبعة الخامسة.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم شرح الهداية الاثيرية، ضبط وتصحيح: محمد مصطفى فؤاد دكار، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة الأولى.

بواقعية كل من نفسه وواقعية واقع خارج نفسه، والدليل على بطلان هذه الدرجات من السفسطة هو الفطرة والوجدان السليمان، ولذلك أشار المصنف رحمه الله إلى بطلان هذه الدرجات بقوله: «أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك واقعية وراء نفسه وأن له أن يصيبها، فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع...».

فقوله: يجد من نفسه أنَّ لنفسه حقيقة وواقعية، سد لباب السفسطة الأولى وهي الأفظع والأشنع.

ثم قوله رحمه الله: وأن هناك واقعية وراء نفسه سد لباب السفسطة الثانية.

وأمّا قوله رحمه الله: وأنّ له أن يصيبها ـ أي يدركها ـ فهو سدٌّ لباب السفسطة الثالثة والدليل على حقانية هذا السدّ هو قوله: «أن الإنسان يجد من نفسه» فالوجدان السليم والفطرة الصحيحة يقضيان بالواقعية ويرفضان إنكارها، وبهذا يتضح «أن الحد الفاصل بين الواقعية والمثالية أو بين الفلسفة أو السفسطة هو الإيمان بواقع الوجود، أي الإذعان بأن هناك واقعاً... ولا يستطيع كل ذي إحساس وشعور إنكار هذا الأصل الفطري في عمق وجدانه الذهني...»[1].

إذن فمن دون الاعتقاد بوجود الواقعية لا يمكن الدخول إلى الفلسفة، وعلاج هذا الأمر إنَّما يبحث عادةً فيما يسمى (بنظرية المعرفة)، وقد أجاد المصنف رحمه الله في كتابه القيّم (أصول الفلسفة) إذ صدّر أبحاثه الفلسفية بأبحاث نظرية المعرفة وكذلك فعل تلميذه العلامة الشيخ محمد تقي

---

(١) الطباطبائي: محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقدم وتعليق: مرتضى مطهرّي، ترجمة: عمار أبو رغيف، ج٢، ص٢٠، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢١هـ.ق. الطبعة الأولى.

مصباح في كتابه المعروف (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة).

إذن: الحكمة الإلهيّة هي علم يبحث عن أحوال الواقعية الثابتة بالوجدان.

بما هو موجود: يمكن لحاظ الموجود بلحاظين:

١ـ مقيداً بخصوصيّة من الخصوصيّات.

٢ـ مطلقاً من حيث الخصوصيّات التي تكون لبعض الموجودات دون البعض الآخر:

ولا شك أنّ للموجود الملحوظ باللحاظ الأول أحكاماً ومحمولات تخصّه، وكذلك للموجود الملحوظ باللحاظ الثاني، فإذا أخذنا العلة أو المعلول وكذلك الحار أو البارد فإنّ كلاً منها يعدُّ حكماً للموجود، إذ المعدوم ليس له هذه الأحكام كما لا يخفى، إذاً فهذه أحكام تشترك في أنّها احكام للموجود لكنها تفترق في أنّ البعض منها يعد حكماً للموجود المطلق، والبعض يعد حكماً للموجود المقيد، حيث يقال: الموجود إمّا علّة أو معلول، حيث إنّهما حكمان للموجود المطلق الغير مقيد بخصوصية من الخصوصيات، كأن يكون طبيعياً أو رياضيّاً. فإذا قيل على الموجود الطبيعي إما علة أو معلول وأريد حصر الحكمين المذكورين بالموجود المقيد بالضد المذكور فهو لا شك ليس بصحيح حيث يوجد موجود وهو ليس بمادي وهو تارة يكون علة وأخرى معلولاً، وبعبارة أخرى: إذا أريد المساواة بين الموجود الطبيعي والحكمين المذكورين فالقضية الموجبة كاذبة كما إذا قيل: الإنسان حيوان وأريد به المساواة، وذلك لأنّ الموجبة الكلية تصدق في موردين:

١ـ المساواة بين الموضوع والمحمول.

٢ـ الموضوع أخص مطلقاً من المحمول.

فإذا قيل: كل موجود طبيعي إما علة أو معلول وأريد بها المساواة فهي كاذبة وإنْ أريد بها المورد الثاني فهي صادقة. وذلك لأنَّ بعض الموجود مع أنّه ليس بمادي فهو إما علة أو معلول.

وكذا إذا قيل: الموجود إما حار أو بارد وأريد بها الكلية الموجبة. وذلك لأنَّ بعض الموجود ليس بحار أو بارد، وذلك كالمجردات، ومن المعلوم أنّ السالبه الجزئية نقيض الموجبة الكلية.

وبالتالي فإن كلاً من الحارَّ أو البارد حكم للموجود إذا كان جسماً وليس حكماً للموجود مطلقاً.

ولهذا فإنّ أحكام الموجود ليست على شاكلة واحدة، حيث بعضها خاص بالموجود المطلق وبعضها خاص بالموجود المقيد.

مثاله: لو وقفنا على الأحكام الثلاثة التالية التي يحكم بها على الإنسان الموجود.

١ـ وجوب الاحترام.

٢ـ وجوب الصلاة.

٣ـ وجوب الحج.

اما الأول فهو حكم خاص بالإنسان المطلق الغير مقيد بحيثيّة أو صفة من الصفات، إذ بمجرد صدق الإنسان على أحد وجب احترام إنسانيتّه.

وأما الثاني فموضوعه ليس كلُ مَنْ صدق عليه الإنسان وإنَّما الإنسان بقيد التكليف، والثالث أيضاً فليس موضوعه مطلق الإنسان المكلّف وإنَّما الإنسان المكلَّف المستطيع.

اما الموجود المقيد والمتحيث بحيثية من الحيثيات فيندرج تحت علم

من العلوم المعروفة، كالرياضيات والطبيعيات، والأخلاق والمنطق... بينما الموجود باللحاظ الأول فلا يبحث عنه وعن احكامه المناسبة له في علم من العلوم المذكورة، وقد قيل: «انّ أرسطو أول توصل إلى مجموعة من المسائل لا تدخل في أي علم من العلوم سواء... علم من العلوم، سواء الطبيعية أو الرياضيّة أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو المنطقية، ولابد من عدها ضمن علم مستقل، وقد يكون ـ أرسطو ـ أول من أدرك انّ الموجود بما هو موجود هو المحمول الذي يجمع حوله المسائل بوصفها عوارض وأحوالاً له وربّما يكون أوّلَ من اكتشف أنّ الربط بين مسائل كل علم ومميزّها من سائر العلوم الأخرى هو ما يسمّى بـ (الموضوع) لذلك العلم.

ومهما يكن من شيء فإنّ أرسطو هو أوّل من اكتشف هذا العلم بوصفه علماً مستقلاً، وأفرد له مكاناً بين العلوم الأخرى.

إلاّ انّ (أرسطو) لم يعنون هذا العلم بعنوان مخصوص حتّى جمعت مؤلّفاته بعد ذلك في موسوعة علمّية فوقع هذا العلم في الترتيب بعد (الطبيعيّات) فعُرف بـ (الميتافيزيقيا) أي: ما بعد الطبيعة، ثمّ جُهلت هذه الحقيقة تدريجاً، وفتوهّم أنّ سبب تسمية هذا العلم بـ (ما بعد الطبيعة) أنّ مسائله أو بعض مسائله من قبيل الله سبحانه ... خارجة عن الطبيعة؛ ولذلك اشكل ابن سينا على تسمية هذا العلم بـ (ما بعد الطبيعة) داعياً إلى تسميته بـ (ما قبل الطبيعة)؛ وذلك لأنّ وجود الله سبحانه قبل الطبيعة لا بعدها»[(١)].

أحوال الموجود بما هو موجود: هي المحمولات التي تحمل على

---

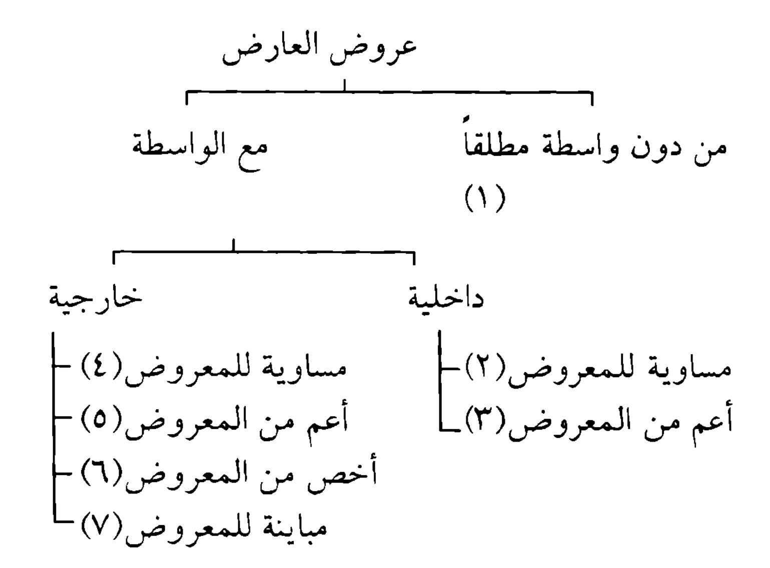
(١) المطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي والسيد علي مطر. دار الكتاب الإسلامي،١٤٢٧هـ.ق، الطبعة الثالثة، ص ١٠٥، ١٠٦.

الموجود بما هو موجود، وهي على قسمين:

١. نفس الموضوع كقولنا: الموجود من حيث هو موجود واحد أو بالفعل، فإنَّ الواحد وإنْ غاير الموجود مفهوماً لكنه عينه مصداقاً وإلاَّ لكانَ باطل الذات.

٢. أخص من الموضوع: كقولنا: العلة موجودة، فإنَّ العلة وإنْ كانت أخصّ من الموجود لكنها مع ما يقابلها تشكل محمولاً مساوياً للموضوع، إذ الموجود من حيث هو موجود إمَّا علة أو معلول.

موضوع هذا الفن: موضوع هذا الفن هو الموجود بما هو موجود وقد وقفت على معناه عند الكلام في تعريف هذا الفن، لكن لا بأس بالوقوف عند العرض الذّاتي الذي يُتَناول من خلاله موضوع العلم، حيث يشترط أن تكون محمولات العلم أعراضاً ذاتيّةً أي غير غريبة، وقد اختلف القوم في الضابطة التي على أساسها يكون العرض ذاتياً أو غريباً. وإنَّما نكتفي هنا بذكر كلام المصنف رحمه الله.



الأمثلة:

١. الإنسان متعجب: حيث يعرض التعجب الإنسان من دون واسطة لا في الثبوت ولا في العروض.

٢. الإنسان متكلم: حيث يعرض التكلم على الإنسان بواسطة الناطق الذي هو ذاتي الإنسان.

٣. الإنسان متحرك بالإرادة: حيث تعرض الحركة بالإرادة على الإنسان بواسطة الحيوان الذي هو الذّاتي الأعم بالنسبة للإنسان.

٤. الإنسان ضاحك: حيث عرض الضحك للإنسان بواسطة التعجب المساوي للإنسان الذي ليس ذاتياً له، بل خارجاً عنه.

٥. الأبيض متحيّز: حيث عرض التحيّز على الأبيض بواسطة الجسم الذي هو خارج عن الأبيض وأعم منه.

٦. الحيوان ضاحك: حيث عرض الضاحك على الإنسان بواسطة الإنسان الذي ليس ذاتيا من ذاتيات الحيوان بل هو خارج عنه أخص منه.

٧. الماء حار: حيث عرض الحار على الماء بواسطة النار المباينة للماء.

إذن هاهنا عوارض عديدة لكنها ليست جميعاً ذاتية، فالآراء مختلفة في تحديد الذاتي منها: أمّا المشهور فقد نسب إليه أنه يقول بذاتية العوارض التالية: العارض بلا واسطة، والعارض بواسطة مساوية داخلة، والعارض بواسطة مساوية خارجية، وأنَّه يقول بغرابة العوارض التالية: العارض لخارج أعم وأخص ومباين، بينما اختلف في الآخرين هذه العوارض وهو العارض للأعم الداخل، حيث ذهب القدماء إلى كونه عرضاً غريباً، بينما اعتبره مشهور المتأخرين عرضاً ذاتياً.

أما رأي المصنف ﵀ في العرض الذاتي فقط أفصح عنه في تعليقة له على الأسفار وكذلك في حاشية على الكفاية، حيث خلص إلى أنّ العرض الذاتي هو ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميز بأخذه في حده كأخذ الإنسان في حد المتعجب وأخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك. لكن يجب أن يتنبّه أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة، ولذلك كان اللازم أن يقال: أن المحمول الذاتي ما يؤخذ في هذّه الموضوع أو يؤخذ في حد الموضوع، فالأول كما في قولنا: الموجود ينقسم إلى واحد وكثير، والثاني كما في قولنا: الواجب موجود...»[١].

ونحن عندما نقول بأن موضوع هذا الفن هو الموجود فإنّما نعني به أصل الواقعية التي لم يتضح بعد وما هي، وأنه هل هي الوجود أم الماهية، إذ هذا نزاع سوف يحتدم في الفصل الرابع من المرحلة الأولى، ثم ينحل لصالح الوجود، وبالتالي فسيكون مصداق الواقعية من الفصل الرابع وما بعد هو الوجود.

غاية هذا الفن: قال المصنف ﵀ وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي». وهنا يبحث في الأمور الثلاثة التالية:

١. هل للفلسفة غاية؟

٢. لماذا على وجهٍ كليّ؟

٣. هل هناك موجود غير حقيقي؟

غاية الفلسفة: المراد من غاية الفلسفة التي أثبتها المصنف ﵀ ها هنا

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م. الطبعة الثانية، ج ١، ص ٣٠، ٣١.

هو الفائدة والثمرة التي تترتب عليها، وليس المراد بالغاية هو أنّ الفلسفة إنَّما تتعلم لأجل علم آخر فتكون من العلوم الآلية، كيف وموضوعها الأعم يصيّرها العلم الأعم، فإذا كانت الفلسفة أعم العلوم فلا يتصور هناك علم آخر أعلى منها حتى يكون غاية لها، وتكون بذلك الفلسفة علماً آلياً لا استقلالياً.

وهذا ما صرّح به المصنف ﷺ في المدخل من كتاب نهاية الحكمة قال: «... هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعاً ولا يشذ عن موضوعه، ومحمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء لم يتصور هناك غاية خارجة يقصد تدقيق يوجد الفن لأجلها، فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها، وتكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية، نعم هناك فوائد تترتب عليها» إذ ما هي الفوائد التي تترتب على هذا الفن؟

هناك ثمرات عديدة يمكن اجتناؤها من هذا الفن، واليك بعضها بدأً بالثمرة التي ذكرها المصنف ﷺ:

المعرفة على وجه كلي: لماذا لا تفيد الفلسفة معرفة الموجودات إلا على الوجه الكلي لا الجزئي، بل وما هو المراد بالكلية هاهنا؟

المراد بالكلية هاهنا هو عدم الاختصاص بماهية من الماهيات، وقد استدل المصنف ﷺ في نهاية الحكمة على هذه الكلية بأمرين:

١. البحث في الجزئيات خارج عن الوسع، وذلك لأن الجزئيات غير محدودة وغير متناهية.

٢. أن المنهج المتبع في هذا الفن هو البرهان، والبرهان الذي يراد به اليقين بالمعنى الأخص، وهو أنَّ كذا هو كذا ويستحيل أن لا يكون كذا. لا

بد أن تكون مقدماته ذات المواصفات التالية[1]:

١. ضرورية في الصدق.

٢. دائمة في الصدق بحسب الأزمان.

٣. كليّة في الصدق بحسب الأحوال.

٤. ذاتية المحمول للموضوع، بحيث يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع أو الموضوع، أو أحد مقوماته يؤخذ في حده.

إذن من جملة مواصفات قضايا البرهان أن تكون كلية، وهذا لا ينسجم مع القضايا التي يكون موضوعها جزئياً متغيّراً غير كلي، حيث يكذب في بعض الأحوال وإذا كذب لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل اليقين، الذي هو العلم بأنَّ كذا كذا وأنَّه لا يمكن أنْ لا يكون كذا.

وبعبارة أخرى: «إن الكلية التي تختص بالمسائل الفلسفية إنَّما هي بلحاظ عدم اختصاصها بنوع معين من الموجودات أو بماهية خاصة على ما هو شأن الأحوال التي يبحث عنها في سائر العلوم، مما يختص بموضوع خاص بما أنها خاصة به كالأحوال التي يبحث عنها في الطبيعيات مما يختص بالجسم، والأحوال التي يبحث عنها في الرياضيات مما يختص بالكم، فعلى العكس من ذلك لا يختص مفهوم العلة والمعلول بماهية خاصة، وكذا الوحدة والكثرة، وبالفعل وبالقوة، إلى غير ذلك، وأن كان هناك اختصاص فليس ذلك ملحوظاً في البحث الفلسفي، فلا يلاحظ في البحث عن الوجود بالقوة مثلاً اختصاصه بالموجودات المادية... والسر في

---

(١) الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، انتشارات: بيدار، ١٣٨١هـش، ١٤٢٣هـق، الطبعة الأولى، ص ١٧٦.

ذلك أن المفاهيم الفلسفية كلها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، مما لا يعتبر فيها حال ماهية خاصة...»[١].

إشكال ودفع: سمعتَ أنَّ البحث في الفلسفة لمعرفة الموجودات على وجه كلي، وسمعت أن السّر في ذلك يرجع إلى أمرين:

١. عدم الإمكان في تناول الجزئيات لعدم تناهيها.

٢. المنهج البرهاني يفرض تلك الكلية.

أشكلٍ على هذين الأمرين، بأنَّ ضيق الوسع عن تمييز الحقائق لا يصلح علةً لاعتبار الكلية، فإنَّ جميع العلوم تبحث عن مسائل كلية وليس شيء منها متكفلاً لمعرفة الجزئيات بما أنها جزئيات شخصية، اللهم إلاّ ما كان من قبيل التاريخ وعلم الرجال. لعله يقال بأن العلامة رحمه الله لم يكن بصدد القول بالعلية التامة لما ذكر ولا يوجد ما يوحي بأن هذا أمر مختص بالفلسفة دون غيرها، إنَّما ذكر الفلسفة بذلك لأنها محور حديثه، وأمَّا إشكال مَنْ أشكل بأنَّ هناك من الجزئيات ما ليس بمتغيّر فليس بوارد لأن المجرد وهو جزئي ليس بمتغير، وذلك لأن المجرد جزئي بالمعنى المنطقي أي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو كلي بمعنى آخر غير الذي يكون في قبال الجزئي المنطقي وإنَّما الكلي بالمعنى الفلسفي وهو الثبات وعدم التغّير.

الموجود الحقيقي: ذكر المصنف رحمه الله أن الفلسفة تفيد التمييز بين الموجودات حيث تميّز الموجود الحقيقي عن غيره.

وهذا يشعر بتعدد الموجودات، وأن منها الحقيقي ومنها غير الحقيقي

---

(١) اليزدي، محمد تقي مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، نشر: مؤسسة در راه حق (في طريق الحق)١٤٠٥هـق، الطبعة الأولى.

وأن الفلسفة تعطينا ضابطة الموجود الحقيقي لكي نميّزه عما عداه، وما عداه إما أن يكون اعتبارياً أو وهميّاً، إذن فالمفاهيم ثلاثة: حقيقية، اعتبارية، وهمية، فهي إدراكات تكشف عن مستوى من الواقعية، في قبال السفسطائي الذي لا يجد معنى لهذه المفاهيم.

١. الحقائق: هي المفاهيم التي لها مصداق واقعي في الخارج، ولا دخل للجعل والاصطلاح في ذلك.

٢. الاعتباريات: هي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، لكن العقل يعتبر لها مصداقاً كالرئاسة والرئيس، والزوجية والملكية.

٣. الوهميات: هي الإدراكات التي ليس لها أي مصداق في ا لخارج لا واقعي ولا معتبر، فهي باطل محض، نظير تصوّر الغول والعنقاء،... وغير ذلك.

هذه مدركات متعددة قد يقع الخلط بينها فيتعامل مع الموهم معاملة الاعتباري أو الحقيقي وهكذا، لذلك لا بد من علم يحول دون ذلك الاشتباه والخلط، وذلك العلم الذي ينهض بهذه المهمة الجسيمة والوظيفة العظيمة هو الفلسفة، وذلك بما تبيّنه من شؤون وأحوال الموجود الحقيقي لكي يمتاز عما عداه.

وهذه فائدة لا يُستغني عنها، إذ الإنسان مشوق بالطبع إلى تمييز الحقائق والأمور ذات الواقع عن الأوهام، والأمور التي لا واقع لها.

وهناك فائدة أخرى تترتب على الفلسفة وهي أن الفلسفة يبحث فيها مفاد كان التامة لموضوعات العلوم جميعاً. ومن المعلوم أن لا علم من دون موضوع، فلذلك كانت الفلسفة أم العلوم. ولعلً أهم فائدة تقدمها الفلسفة هي معرفة العلل العالية للوجود بالأخص علة العلل التي إليها تنتهي سلسلة

الموجودات، وهنا لا بد من الإشارة إلى إجادة العلاّمة ﵀ في تقديم (إليها) على الفعل (تنتهي)؛ وذلك لإفادة الحصر ووحدانية هـذه العلـة، وهـذا لا يفيده التأخير.

إشارات المقدّمة:

تاريخ السفسطة: يذكر في القرن الخامس قبل الميلاد علماء كان يطلـق عليهم باللغة اليونانية اسم (سوفيست) أي الحكيم أو العالم، ولكـن هـؤلاء على الرغم من اطلاعهم الواسع على معلومات زمانهم لم يكونوا معتقـدين بحقائق الثابتة، وإنَّما كانـوا يعـدّون الأشـياء جميعـاً غيـر قـابلة للمعرفـة اليقينية.

وينقل مؤرخو الفلـسفة أنهـم كـانوا يحترفـون التعلـيم فيعلّمـون فـن الخطابة والمناظرة ويربّون المحـامين للمحـاكم حيـث كانـت سـوق هـذه الأمور رائجة في تلك العصور. وهذه الحرفة تقتـضي أن يـتمكن المحـامي من إثبات أي دعوى وردّ جميع ما يخالفها.

إن انتشار مثل هذه الألوان من التعليم المعجون بالمغالطة أوجد فـيهم تدريجاً فكرة مؤدا ها أنها لا حقيقـة علـى الإطـلاق وراء فكـر الإنـسان... فأعلنوا أن الحقّ والباطل تابعان لتفكيـر الإنـسان، وبالتـالي فإنَّـه لا وجـود للحقائق وراء الفكر الإنساني.

أما كملة (سوفيست) التي كانت معنى الحكيم والعالم فقد أفرغت من معناها الأصيل عندما أصبحت لقباً لهؤلاء...

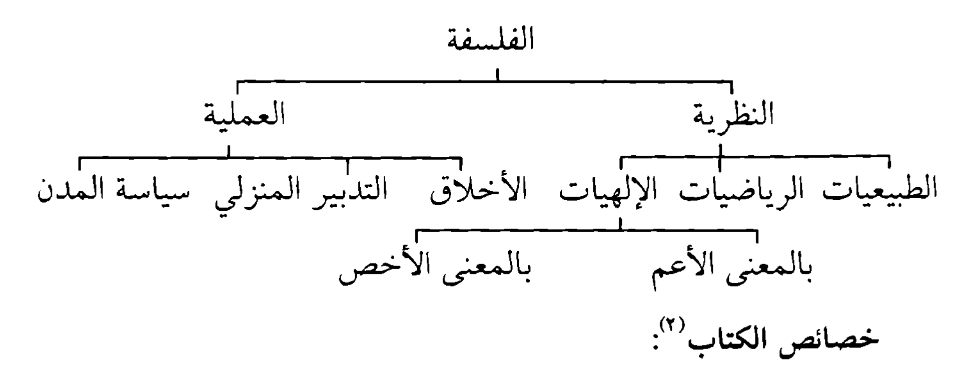
إن أشهر العلماء الذين وقفـوا ضـد السوفـسطائين ونقـدوا أفكـارهم ومحصوا آراءهم هو سقراط، قـد سـمى نفـسه (فيلاسـوفوس) أي محـب العلم والحكمة... يقول مؤرخو الفلسفة: «إنّ السبب في اختيار هـذا الاسـم شيئان:

أحدهما تواضع سقراط حيث كان يعترف دائماً بجهله.

والثاني تعريضه بالسفسطائيين الذين كانوا يعدّون أنفسهم حكماء.

وبعد سقراط نهض تلميذه أفلاطون ـ الذي حضر درسه سنين عديدة ـ لتعميق أسس الفلسفة وجاء بعده أرسطو الذي أوصل الفلسفة إلى أوج ازدهارها...»[١].

أقسام الفلسفة :



خصائص الكتاب[٢]:

١. **المنهج العقلي**: لقد اعتمد العلامة الطباطبائي رحمه الله الأسلوب البرهاني منهجاً في طرحه وتعاطيه للمسائل الفلسفية، حيث لا تجده استشهد بآية أو رواية أو مكاشفة أو بيت شعر، كما هو الحال في كتابي الأسفار ومنظومة السبزواري رحمه الله.

٢. **الترابط المنطقي**: هناك ترابط منطقي بلغ حد الإبداع بين مراحل هذا الكتاب وكذلك بين فصوله.

فإذا ما فرغ من التغاير بين مفهومي الوجود والماهية ـ مثلاً ـ شرع في

---

(١) اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة الدرسين بـ (قم المشرفة) ١٤٢٠هـ ق الطبعة الأولى، ج ١، ص ١٣ ـ ١٥.

(٢) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، نشر: دار الصادقين للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.ق، الطبعة الأولى، ج ١، ص ١٧.

فصل الأصالة حيث يجيب عن سؤال يتولد عن تلك المغايرة، وهو أنّ الواقعية الخارجية مصداقٌ لأيٍّ منهما أولاً وبالذات وللآخر ثانياً وبالعرض.

وإذا ما فرغ من المرحلة الثالثة ـ مثلاً ـ حيث قسم فيها الوجود إلى في نفسه وفي غيره باشر في بحث المواد، حيث إنّ موطن الوجود في غيره في رحاب المواد كما ستقف عليه هناك.

٣. الأدلة مسلّمة: حرص ﷺ على الإتيان بالأدلة الأسلم عن الخدشة والخلل ـ إنْ وجد ـ وذلك رعايةً للمبتدئين.

٤. **الاقتصار على مقدار الحاجة**: حيث لا نجد حضوراً للطبيعيات والفلكيات كما هو الحال في الكتب الأخرى، وإن كان فيقتصر على مقدرا الحاجة. حيث نجده يختصر الحديث في الجواهر والأعراض بينما يستغرق الآخرون في بحثهما.

تقدّم البحث المعرفي: بما أنّ البحث الفلسفي لا يمكن أن يشرع إلاّ بعد سد باب السفسطة فلا بدَّ أولاً من البحث الذي ينتج عنه ذلك السد لذلك الباب، وهذا هو مجال البحث فيما يسمى بـ (نظرية المعرفة)، «فما لم تحلّ مسألة المعرفة ولم يتضح مدى معرفة الإنسان لنفسه، والواقع الخارج دائرة نفسه، فلن يكون هناك فائدة من أي طرح فلسفي أو كلامي...»(١).

(١) الجوادي، عبد الله، معرفت شناسي در قرآن (نظرية المعرفة في القرآن)، نشر: مركز أسراء ١٣٧٩هـ.ق، الطبعة الثانية، ص ٢١.

المرحلة الأولى:

في كلّيات مباحث الوجود

وفيها عدة فصول:

- ❖ الفصل الأول: في بداهة مفهوم الوجود
- ❖ الفصل الثاني: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي
- ❖ الفصل الثالث: في أن الوجود زائد عن الماهية عارض لها
- ❖ الفصل الرابع: في أصالة الوجود واعتبارية الماهية
- ❖ الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة
- ❖ الفصل السادس: فيما يتخصص به الوجود
- ❖ الفصل السابع: في أحكام الوجود السلبيّة
- ❖ الفصل الثامن: في معنى نفس الأمر
- ❖ الفصل التاسع: الشيئية تساوق الوجود
- ❖ الفصل العاشر: في أنّه لا تمايز ولا عليّة في العدم
- ❖ الفصل الحادي عشر: في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه
- ❖ الفصل الثاني عشر: في امتناع إعادة المعدوم بعينه

هذه الأبحاث التي تشتمل عليها المرحلة الأولى من هذا الكتاب من الأبحاث المهمة جداً؛ حيث هي مفتاح سائر الأبحاث الفلسفية الأخرى، وهي ما تسمى بـ (الأمور العامة) أو(أبحاث الوجود)، وهذا ما سوف يبدو جليّاً عند الخوض في أبحاث هذا الكتاب وغيره من الكتب التي أخذت على عاتقها مهمة طرح البحث الفلسفي. والذي نريد الإشارة إليه فيما يتعلق بالأمور العامّة أو كليات مباحث الوجود أمران:

١. تاريخ البحث في الأمور العامة.

٢. معنى الأمور العامة.

تاريخ البحث في الأمور العامة: «بدءاً علينا أن نلفت نظر القارئ المحترم إلى أنَّ مصب هذه المقالة (أبحاث الوجود) باب فتحه الحكماء المسلمون إبّان الحقب الأخيرة في الفلسفة، وعكفوا على تمحيض أطراف هذه البحوث بعمق ودقّة. وقد عدَّ هؤلاء الحكماء هذه البحوث أصولاً أساسية لسائر أبحاث الفلسفة، إذ يعتقد هؤلاء الحكماء أنّ مفتاح سائر المشكلات الفلسفية يمكن العثور عليه عبر هذه البحوث وعبر التوفّر على هذا المفتاح يمكن النجاح والحصول على نتائج قطعيّة في سائر أبحاث الفلسفة...»[1].

عند ما ينسب هذا الفتح للحكماء المسلمين لا يراد من تلك النسبة أن البحث في مسائل الوجود لم يكن لها أثر قبل الإسلام سيّما في العهد اليوناني الذهبي عهد أرسطو وأساتذته وتلامذته كيف و«..البحث في (الوجود) يضرب في عمق التاريخ العقلي، فقد تناولته مدارس الفلسفة اليونانية بالبحث، كلٌ حسب منهجه الخاص، وقد ميّز أرسطو في دائرة معارفه قسماً خاصاً، عُرف

---

(١) الطباطبائي: محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨.

فيما بعد بـ (الفلسفة الأولى) أو العلم الأعلى (الميتافيزيقا)، تناول بالبحث لوناً خاصاً من المشكلات...»[1]، وكيفما كان فإنَّ للفلاسفة المسلمين في هذا الحقل آثاراً يجب أنْ لا تنكر كيف وقد بلغ عدد المسائل الفلسفية في عهد صدر المتألهين ﷺ سبعمائة مسألة فلسفية[2]. بعد أن كانت تبلغ مئتي مسألة في العهد اليوناني على ما حَفَلَ به ذلك العهد من أكابر وأعاظم، بل لقد طالت يد الإبداع الإسلاهي تطوير مسائل كانت متداولة في الفلسفة اليونانية. فلا يليق ولا يحسن ولا يجوز والحال كذلك من التفتُّح والابتكار في الذهنيّة الإسلامية العربية وغير العربية أنْ يجعل من أصحاب الثقافة والإبداع في أحسن الأحوال مترجمين لفلسفة الآخرين، وهذا أمر دأب على ترسيخه الاستشراق، انطلاقاً من إستراتيجيّة التفوّق الموقعي[3]، الذي ينظر إلى تفوّق الهويّة الأوربيّة على ما عداها من الهويّات ويدرس الشرق وذلك التفوّق مبدأ وأصلاً لا بد للمستشرق أن لا يغفل عنه ولو للحظة واحدة، وممّا يدعو إلى الخجل أنّ كثيراً منا وقع أسيراً لما أفرزته تلك الحركة ـ الإستشراق ـ المتطرفة المناهضة لكل إبداع وابتكار في ديار الشرق الزاخرة بالفلسفات والحضارات قبل أن تدبّ أي فلسفة وحضارة في بلاد الغرب، فإذا كان الدور الخامس من أدوار المذاهب في الهند هو عصر الفلسفة والذي استمر من ٥٠٠ إلى ١٠٠ قبل الميلاد فإنْ دلَّ هذا على شيء فإنَّه يدل على وجود حركة فكرية ممتدة في أعماق التاريخ الهندي، حيث كانت الأدوار تسعة.

إذن هناك أربعة أدوار قبل عصر الفلسفة وأربعة بعدها، وهذا امتداد

---

(١) الطباطبائي: محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨.

(٢) المصدر السابق ١: ٤٢.

(٣) راجع الاستشراق: د. ادوارد سعيد، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

زمني لا شك أنه حافل بعراك فكري ترك بصماته على لوح التاريخ الذي لا يستجيب ولا ينصاع إلاَّ للعظيم من الأفكار فتنقش نفسها فيه عنوة عنه والحديث عن الفلسفات الهندية ينقل عما[1]، جاء في مقدمة كتاب (أو بانبشاد) وهي كما يقولون لفظة (سنسكريتية) تعني (السر الأكبر) أو (سر الأسرار)، وقد حُكيَ أنّ العلامة الطباطبائي ﷺ قد أعجب كثيراً عندما طالع ذلك الكتاب وقال إنه مشتمل على معان عميقة دقيقة، وكذلك الحديث عن الفلسفة الإيرانية، وعن حكماء إيران القدامى (الفهلويين) حيث ترد إشارات إليهم في الفلسفات الأخرى حتى اليونانية منها، وكيفما كان، فإن أحد الآراء البارزة جداً في تاريخ نشوء الحكمة هو أنّها ـ أي الحكمة ـ ولدت في رحم الشرق، والذي يُعنى بالشرق هو بلاد مصر وسورية وكِلْدة وإيران والهند[2]، فلو لم يكن لهذا الرأي رصيد هائل من الواقع لتمَّ التّعتيم عليه وصولاً إلى حذفه من لائحة الآراء. وهو ما يمثل شهوة مجنونة لأولئك المهووسين بذلك التفوق الموقعي المزعوم.

المراد من الأمور العامة: لقد تعرض صدر المتألّهين لمعنى الأمور العامة في كتابه الكبير[3]، حيث ذكر معانياً ثلاثة مخدوشة، وهي التالية:

١. الأمور العامة هي المحمولات التي لا تختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض.

---

(١) السند، محمد، العقل العملي، قم، نشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨هـ.ق، الطبعة الأولى.

(٢) فروغي، محمد علي ثناء، سير حكمت در أوربا (تطور الفلسفة في أوربا)، نشر: انتشارات زوّار، ١٣٨١هـ.ش. الطبعة الأولى، ج ١، ص ١١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ٢٨.

٢. الأمور العامة هي التي تشمل الموجودات أو أكثرها.

٣. الأمور العامة هي التي تشمل الموجودات، إمّا على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها، وقد أخذ العجب مأخذه من صدرا رحمه الله وهو يجد مثل هذا الاختلاف في تفسير الأمور العامة بعد العلم بأن الفلسفة الأولى إنّما تبحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض الموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً، وبعبارة أخرى: «الأمور العامة: عبارة عن الأمور التي لا تختصُّ بأيّ نوع خاص من الموجودات، سواء كانت بنسبة أو رابطة أو محمولاً أو أي شيء آخر، فهي تسري في كل الأشياء، أي أنّ الموجود بما هو موجود له هذه الأمور»[1] لذلك بادر صدر المتألهين رحمه الله وعالج هذا الاضطراب من خلال: غشاوة وهمية وإزاحة عقلية، حيث كانت الغشاوة الوهمية عرضاً لذلك الاضطراب بينما الإزاحة العقليّة جاءت لتزيح تلك الغشاوة وتقشعها.

---

(١) المطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، نشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ.ق الطبعة الأولى، ج ١، ص ٣٥.

الفصل الأول:

في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرِّف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر من المعرَّف. فما أورد في تعريفه ـ من أن: «الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين» والذي يمكن أن يخبر عنه ـ من قبيل شرح الاسم، دون المعرِّف الحقيقي، على أنه سيجيء، أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرِّف يتركَّب منها فلا معرِّف للوجود.

الشرح:

لا بأس قبل تناول كلام المصنف ﷺ في أن نقف على معنى البداهة في اللغة والاصطلاح إذ لا شكَّ في أهمية ذلك الوقوف في فهم ما يراد فهمه من أبحاث.

البداهة لغة: قال العلاّمة ابن منظور في لسان العرب: «بَدَهَ: البَدْه والبُده والبديهة والبُداهة: أوّل كل شيء وما يفجأ منه، الأزهري: البَدْهُ أن تستقبل الإنسان بأمر مفاجأة... وبدهه بالأمر: استقبله به... وفلان صاحب بديهة: يصيب الرأي في أول ما يفاجأ به، والبُداهة والبديهة: أول جري الفرس...».

البداهة اصطلاحاً: هي المعرفة الحاصلة في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس[(١)].

إذن فالبديهي يعني عدم وجود إبهام وإجمال فيه، وتمييزه بالذات عن غيره، دون حاجة إلى تفسير، ويستخدم مصطلح الفطري أحياناً معادلاً لمصطلح البديهي، ويراد منه هذا المعنى[(٢)].

وبالتالي فإنّه يتضح أنَّ مفهوم الوجود عندما يوصف بالبداهة وأنّه بديهيّ فلأنّ النفس تقف قباله للوهلة الأولى حيث لا سبق لها بمفهوم آخر غيره، فهو يفاجئ النفس إذ لا عهد لها بمفهوم قبله حتى تعتمد عليه في تحصيله وكسبه.

مفهوم الوجود بديهي: لقد نبّه المصنّف ﷺ على بداهة مفهوم الوجود

---

(١) شرح المصطلحات الفلسفية: إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية إيران ـ مشهد ـ الطبعة الأولى ١٤١٤.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق ٢: ٥٧.

من خلال استحالة تعريفه بالحدّ أو الرسم وذلك من خلال أمرين:

١. لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر من المعرَّف.

٢. لأنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة لـه بمعنـى إحـدى الكليات الخمس.

ويمكن عرض تنبيه العلاَّمة ﷺ من خلال القياس التالي الذي هو مـن الشكل الأول:

كل مفهوم لا يُعرَّف بديهيٌّ

مفهوم الوجود لا يُعرَّف

∴ مفهوم الوجود بديهيٌّ

أما الكبرى فواضح أمرها وذلك من خلال تعريـف البـديهي الـذي لا يحتاج إلى كسب ونظر في تحصيله.

وأما الصغرى فلأمرين مر ذكرهما:

١. لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر مـن المعـرَّف، ولا أجلـى ولا أعرف من مفهوم الوجود.

٢. إنَّما يكون التعريف بأمور لا مسانخة بينها وبين الوجود وبالتـالي لا تصلح هذه لتعريفه، حيث لا بد من المسانخة بين المعرِّف والمعرَّف. وقـد وعد بإثبات ذلك فيما بعد وذلك من خلال نفي الجـنس والفـصل والنـوع عن الوجود، وهي أمور ماهوية الـسّنخ، وسـوف يـأتي أن الماهيـة مغـايرة للوجود.

دفع إشكال:

لمَّا صرّح العلاّمة ﵀ ببداهة مفهوم الوجود أراد أن يدفع إشكالاً قد يرد على ما ذهب إليه، ومفاد هذا الإشكال هو أنّكم كيف تقولون بعدم المعرِّف للوجود مع أنَّ الأكابر من متكلمين وحكماء قد عرَّفوه، حيث قال المتكلمون: «الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين» وقال الحكماء: «الذي يمكن أن يخبر عنه»؟!

أمّا دفع هذا الإشكال هو بأنَّنا نفينا المعرِّفَ الحقيقي لا مطلق التعريف حتى اللفظي منه والذي هو تعريف لفظ بلفظ آخر أوضح منه لدى المخاطب. والذي صدر عن أولئك الأكابر إنَّما هو لمجرد التعريف اللفظي ليس إلاَّ، ومن المعلوم أن الذي ينهض بالتعاريف اللفظية إنَّما هي قواميس اللغة.

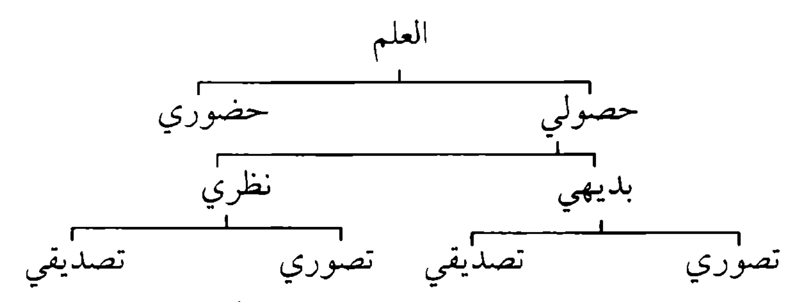
ويقف التعريف اللفظي في قبال التعريف الحقيقي بكلا قسميه، حيث يتناول كل منهما ماهية المعرَّف، لكنَّ واحداً يتناول الماهية قبل العلم بوجودها وهو ما يسمى بالتعريف الإسمي أو شرح الاسم بينما إذا كان ذلك التناول بعد العلم بالماهية فيكون التعريف تعريفاً حقيقياً، والوصف بالحقيقي لأنه تعريف للماهية الموجودة، والحقيقةُ باصطلاح المناطقة هي الماهية الموجودة، ولربّما ادّعي[1] الإشتراك اللفظي لشرح الإسم بين التعريف اللفظي وبين التعريف الحقيقي قبل العلم بالوجود، وعليه فلا يبقى مجال للإشكال على المصنِّف ﵀ في أنَّه استعمل شرح الإسم في غير ما اصطلح له.

---

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم. ١٤٢٣هـ.ق، الطبعة الثانية، ص ١١١.

دراسة وتعميق:

يُقَسَّم العلم عادة في الأبحاث المنطقية وكذلك الفلسفية إلى التالي:



ويقال في شأن البديهي بقسميه ما سمعت آنفاً من أنه العلم الذي لا يحتاج إلى كسب ونظر بينما يحتاج النظري إلى كسب ونظر حيث يُكسب التصوري بالتعريف بينما التصديقي بالحجَّة. غير أنَّ رجلاً كالفخر الرازي[1] لا يرى معنى محصّلاً لتقسيم المفهوم إلى بديهي ونظري، «فعند ما يقال أن هذا المفهوم نظري، فهل نتصوره أما لا؟

وهل يمكن الحديث عن شيء لم نتصوره ولم يأت في الذهن أي هل يمكن الحديث عن المجهول المطلق؟.. إذا كان لم يأت إلى الذهن، إذن فهو ليس بديهياً ولا نظرياً ويقال أن تصور الشيء إمّا بديهي أو نظري، أي أن الشيء الذي حصل في ذهننا ويطلق عليه التَّصور إمَا بديهي أو نظري، والشيء الذي لم يحصل في الذهن فلا حكم له، ولا يمكن أن يلتفت الذهن إليه، وإذا حصل في الذهن فحصوله مساوٍ لكونه معلوماً...»[2]، وإذا أردنا أن نرتِّب كلام الفخر بصورة

---

(١) الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسن فخر الدين، كتاب المحصّل، وهو محصّل أفكار المتقدمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلمين، منشورات الشريف الرضي، ١٤٢٠هـ.ق ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

(٢) شرح المنظومة، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، مصدر سابق: ٣٨.

أخرى نقول:

المفهوم بالنسبة للذهن

حاصل فيه — غير حاصل فيه

فإذا كان حاصلاً فيه فالنفس تعرفه، وإذا لم يكن حاصلاً فالنفس تجهله، وبالتالي لا معنى لتقسيم المفاهيم الحاصلة في النفس إلى بديهيّة معلومة ونظرية تحتاج إلى كسب لمعرفتها، أوَ لَيْس حصول المفهوم في النفس هو معرفة النفس له؟ إذ كل ما هو حاصل للنفس معلوم لها ضرورة وبداهة، والقول بنظرية مفهوم حاصل يؤول إلى خلف كونه حاصلاً أو إلى تحصيل الحاصل، وكلاهما محال باطل.

جواب المطهري على الرازي: يعتمد جواب المطهري ﵀ على أمرين:

١. بيان معنى التعريف.

٢. المفاهيم على قسمين: بسيطة ومركبة.

أما الأول، فإنَّ عملية التعريف هي عملية تجزئة وتحليل المفهوم إلى ما يتركَّب منه من مفاهيم، وذلك في ظرف ودائرة الذهن، كما نُعرّف الإنسانَ بأنَّه حيوان ناطق فإنَّنا نكون قد حلَّلناه إلى مفاهيم ينطوي عليها ويتركب منها، والقسمة هذه وسيلة من وسائل التعريف، حيث تُعرَّفُ بعض الأشياء بأجزائها وأقسامها، كما نعرّف الكلمة مثلاً بأنّها اسم وفعل وحرف، فما لا أجزاء له لا تناله عملية التحليل والتجزئة، فإن كان مفهوماً فلا يعرّف وما لا يعرّف يكون بديهياً فكل مفهوم بسيط يكون بديهياً، وأمّا ما يكون من المفاهيم مركباً فإنّ نظريّته تتأتّى من الجهل بأجزائه بينما هو معلوم من جهة وحدته.

وبعبارة أخرى: إنّ المفهوم النظري مفهوم من جهة إجماله ومجهول

من جهة تفصيله، وإذا عُرِّف أي حلل إلى أجزائه صار مفهوماً حتى من جهته التفصيلية، أمّا الوجود فهو من المفاهيم البسيطة التي لا أجزاء لها حتى يتم تعريفها بها، حيث إنَّ المركب من المفاهيم إنَّما يتركب من مفهومين أحدهما أعم والآخر مساو، ومفهوم الوجود لا يوجد ما هو أعم منه لذلك لا جزء له لأن الجزء الأعم هو الجنس وإذ لا جنس فلا فصل ولا شيء من لوازمهما كالعرض العام والخاصة.

إذن «ونستخلص مما سبق أن التصور البديهي هو الأمر الذهني البسيط الذي لا يقبل التجزئة إلى أجزاء بينما التصور النظري هو الأمر الذهني المركّب الذي يمكن تجزئته إلى أجزاء، وهذا هو ملاك كون الشيء بديهياً أو نظرياً...»[١].

إشكال الجوادي الآملي[٢]:

لقد تناول الشيخ جوادي آملي دام ظله كلام المطهري السابق من ناحيتين:

١. النقص.

٢. النقض.

فقد اعتبر ضابطة البداهة التي طرحها مطهري رحمه الله ناقصة، إذ نفي التعريف الحدّي والرّسمي بتبعه، لا ينفي مطلق التعريف الذي به تتحقّق بداهة مفهوم من المفاهيم. بينما يبقى التعريف باللوازم قائماً يحول دون وصول المفهوم إلى درجة البداهة، وأمّا النقض فإنّه بالأجناس العالية التي

---

(١) شرح المنظومة، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، المصدر السابق: ٤٠.

(٢) الجوادي الآملي، عبد الله، رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية (بالفارسية) نشر: مركز اسراء، ١٣٨٢هـ.ش، الطبعة الثانية، ج ١، ص ١٨٠.

على الرغم من بساطتها فإنَّ واحداً منها ليس ببديهي. إذن لا تصلح البساطة وعدم التركيب كضابطة لعدم التعريف كما ذكرها المطهري رحمه الله، لكن الذي ينفي التعريف بكلا قسميه الماهوي والمفهومي هو شرط أعرفيّة المعرِّف، وبما أنّه لا أعرف من مفهوم الوجود فلا معرِّف له لا منْ معرِّف ماهوي ولا من مفهومي. وبناء على هذا يمكن أن نفهم كلام المَصنف رحمه الله على أنَّه تضمن دليلين على البداهة، الأول نفى التعريف الماهوي، والثاني نفى مطلق التعريف من خلال شرط أعرفية المعرف وبه يكون التنبيه على بداهة مفهوم الوجود تاماً.

إشارات الفصل:

الامور العامة:

قال الشيخ الرئيس: «... وأولى الأشياء بأنْ تكـون متـصورة لأنفـسها. الأشياء العامة للأمور كلّها كالموجود، والشيء، والواحد وغيرهـا، ولهـذا لا يمكن أَنْ يبيَّن شيء منها ببيان لا دور فيـه البتـة، أو ببيـان أعـرف منهـا، و لذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب كمن يقول: إنَّ حقيقة الموجود أن تكون فـاعلاً أو مـنفعلاً، وهـذا إنْ كـان ولا بـدَّ فمـن أقـسام الموجـود، والموجـود أعـرف مـن الفاعـل والمنفعـل. وجمهـور النـاس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتّة أنه يجـب أن يكـون فـاعلاً أو منفعلاً، وأنا إلى هذا الغاية لم يتضح لـي ذلـك إلاّ بقيـاس لا غيـر، فكيـف يكون حال من يروم أن يعرف حال الشيء بصفة له، تحتاج إلى بيان حتـى يثبت وجودها له»؟[١].

بداهة البداهة:

قال سعد الدين التفتازاني: «... والحقُّ أنّ تصور الوجود بـديهي، وأنَّ هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع كل عاقل يلتفت إليه، وإنْ لم يمـارس طـرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجـود، وعوّلوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب...»[٢].

---

(١) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإلهيات من الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، نشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم: ٥٦٤. ١٤١٨هـ.ق، ١٣٧٦هـ.ش، الطبعة الأولى، ص ٤٠، ٤١.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، ج ١، ص ٢٦٥.

اشكال على البداهة:

قال نابغة عصره وفريد دهره العلامة الحلّي «اعلم أن جماعة أنكروا هذا الحكم، وكلامهم يقع في موضعين:

الموضع الأول: في أن الوجود غير متصور، واستدلوا عليه بوجوه.

الموضع الثاني: في أن تصوره ليس بديهياً لوجوه...»[١] حيث ذكر في الموضع الأول أربعة وجوه وفي الثاني خمسة، ثم أخذ المصنِّف ﷺ في علاجها واحداً بعد آخر، حيث يصدق على كل تلك الوجوه أنها شبهة في قبال البديهة، وهذا لا يحتاج إلى أكثر من تنبيه، وهو ممّا لا يضر ببداهة المسألة.

قال العلامة المطهري: «... هل يمكن تعريف الوجود أم لا؟ وبناء على الفرض الثاني فهل يمتنع تعريف الوجود جراء بداهته واستغنائه عن التعريف، أم جراء استحالة تعلق العلم به؟

الإجابة على القسم الأول اتضحت بشكل تفصيلي في المتن... أما بالنسبة إلى القسم الثاني فنضيف: أن مفهوم الوجود بسيط، وكل مفهوم بسيط معلوم بالذات ومستغن عن التعريف أما بساطته فأمرٌ واضح، ويمكن إقامة البرهان على بساطته من طريق كونه أعم المفاهيم، إذ الوجود من المفاهيم العامة... وليس هناك مفهوم يمكن فرضه أعم من مفهوم الوجود، ومن هنا فهو غير مركب؛ لأنَّه قد ثبت في المنطق أن كل مفهوم مركب يجب أن يكون مركباً من جزأين أحدهما أعم من المفهوم والآخر مساوٍ

---

(١) الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحت اشراف آية الله جعفر السبحاني، تحقيق: فاضل العرفان، نشر: مؤسسة الأمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩هـ.ق، الطبعة الأولى، ج ١، ص ١٦٧.

له، والفرض أنه لا يمكن أن يكون هناك مفهوم أعم مـن مفهـوم الوجـود. وأمّا أنّ كل مفهوم بسيط فهـو بـديهي، فـلأن المفهـوم غيـر البـديهي هـو المفهوم الذي يعرض الذهن مع الأجمال والإبهام...»[1].

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق ٢: ٥٦ ـ ٥٧.

الفصل الثاني:

في أنَّ مفهوم الوجود مشترك معنوي

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد إشتراكاً معنوياً.

ومن الدليل عليه: أنَّا نقسّم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه ومن المعلوم أنَّ التقسيم يتوقَّف في صحّته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه: أنَّا ربَّما أثبتنا وجود شيء ثم تردَّدنا في خصوصيّة ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثمَّ تردَّدنا في كونه واجباً أو ممكناً وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية، كما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية وجوهراً أو عرضاً مع بقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدّد موضوعاته يتغيَّر معناه بتغيّر موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه: أنَّ العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلاَّ ارتفع النقيضان، وهو محال.

والقائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء أو الواجب الممكن، إنَّما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخيَّة بين العلَّة والمعلول مطلقاً أو بين الواجب والممكن.

ورُدَّ بأنَّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإنَّا إذا قلنا: «الواجب موجود» فإنْ كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم

الاشتراك المعنوي، وإنْ كان المفهوم منه ما يقابله وهو مصداق نقيضه كان نفياً لوجوده تعالى عن ذلك، وإنْ لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضّرورة.

الشرح:

لقد تعرض المصنف ﵀ في هذا الفصل إلى أمور ثلاثة:

١. ما هو الحق عنده في المسألة، وهو أن مفهوم الوجود مشترك معنوي أي يحمل على كل ما يحمل عليه من موضوعات بمعنى واحد وبالتّالي فإنَّ معنى الوجود المحمول عليه تعالى نفس معنى الوجود المحمول على الإنسان والحجر والسماء والأرض... الخ.

٢. طرح أدلة ثلاثة لإثبات الإشتراك المعنوي.

٣. مناقشة أصحاب الإشتراك اللفظي وذلك من خلال أمرين:

أ. بيان الدافع الذي كان وراء ذهابهم إلى الإشتراك اللفظي.

بـ. بيان اللازم الفاسد لقولهم بالإشتراك اللفظي.

ونحن سنقف على ما فهرسناه من نقاط واحدة بعد أخرى لكن بعد عرض أمور ذات علاقة بالمسألة وهي التالية:

١. تاريخ المسألة.

٢. أهمية المسألة.

٣. مقارنة بين الإشتراك عند الحكيم والإشتراك عند الأديب.

تاريخ المسألة: قال العلامة مطهري ﵀: «مسألة الإشتراك المعنوي هي المسألة الوحيدة من مباحث الوجود التي كانت مطروحة منذ زمن أرسطو، وهذه المسألة وإنْ لم تكن مهمّة في حدّ ذاتها ولكنّها أصبحت أساساً لمسألة أخرى لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو وهي مسألة وحدة الوجود...»[١].

---

(١) شرح المنظومة، العلامة مرتضى مطهري، مصدر سابق، مصدر سابق ١: ٤٧.

إذن فالمسألة الوحيدة التي طرحها أرسطو في (ما بعد الطبيعة) هي هذه المسألة وبغيةَ أنْ يثبت أنَّ الوجود مفهوم عام وشامل طرح بحث الإشتراك اللفظي والمعنوي وأثبت أن مفهوم الوجود مشترك معنوي لا لفظي[١].

أهمية المسألة: قال الحكيم السبزواري ﷺ: «هذه المسألة أيضاً[٢] من أمهات المسائل الحكمية ومنها يستنبط حقيقة. مذهب الفهلويّين الذي سيجيء ذكره، فإنَّه إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء ومعلوم أنَّ مفهوماً واحداً لا ينتزع من حقائق متباينة بما هي متباينة، لم يكن الموجودات حقائق متباينة، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك»[٣].

إذن فالقول بالإشتراك المعنوي للوجود وأنه معنى واحد قامت عليه مسألة مهمة لم تكن **مطروحة في فلسفة أرسطو وهي مسألة وحدة** الوجود، وأضف إلى ذلك أنَّ الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يمكِّن من تصوير موضوع واحد للفلسفة، «ويكون البحث في المسائل عن الأعراض الذاتية لموضوع العلم، وهذا بخلاف ما لو أنكرنا ذلك وقلنا بالإشتراك اللفظي فإنَّه لا يمكن إثبات ذلك، حيث يكون لكل مسألة موضوع خاص بها، ومن هنا يتضح أنَّ وحدة موضوع الفلسفة تتوقف على إثبات الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود»[٤]، [٥].

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق ١: ٣٩.

(٢) حيث قدم السبزواري ﷺ بحث الأصالة على بحث الإشتراك المعنوي، وهو مما لا ينبغي.

(٣) السبزواري، ملاً هادي، شرح المنظومة، قسم الحكمة: غرر الفرائد وشرحها، تعليق: آية الله حسن زادة الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي نشر: ناب ١٤١٣هـ.ق، الطبعة الأولى.

(٤)، (٥) دروس في الحكمة المتعالية مصدر سابق ١: ١٦٥ وتعليقة رقم (٩) من تعليقة الشيخ مصباح اليزدي.

مقارنة بين الإشتراك عند الأديب والإشتراك عند الحكيم:

قال الأستاذ الفياضي: «(كلٌ من المشترك المعنوي) و(المشترك اللفظي) مشترك لفظي بين ما هو مصطلح للحكيم وبين ما هو مصطلح للأديب، فإنَّ الإشتراك اللفظي عند الحكيم عبارة عن تعدُّد المفاهيم واختلافها وتباينها، والإشتراك المعنوي عنده عبارة عن وحدة المفهوم وأمَّا عند الأديب فالإشتراك اللفظي هو كون لفظ واحد موضوعاً لمعان متعددة، كلٌ موضوع على حده، والإشتراك المعنوي عنده عبارة عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعنى كلي يقبل الانطباق على كثيرين»[1].

إذن المشترك بقسميه المعنوي واللفظي مشترك لفظي عند الحكيم والأديب أي له معنى عند الأديب غير الذي عند الحكيم، وبعبارة أخرى: إنَّ المشترك عند الأديب وصف للفظ لا للمعنى، **فإذا كان اللفظ واحداً** وقد وضع لمعان عديدة، ولم يسبق وضعُه لواحد وضعَه للآخر فهو مشترك لفظي، وإنْ كان واحداً وقد وضع لمعنى واحد فهو معنوي، ويسمى باللفظ المختص لأنه وضع لمعنى واحد فاختص به ومثال الأول لفظ العين حيث وضع وهو لفظ واحد لمعان متعددة ولم يسبق وضعه لأحدها وضعَه للآخر، بينما لفظ الفرس وهو واحد أيضاً وضع لمعنى واحد. وأمَّا المشترك عند الحكيم فوصف للمفهوم الذي تارة يكون كثيراً وأخرى يكون واحداً فإذا كان المفهوم كثيراً فهو مشترك لفظي وإلاَّ فهو معنوي.

وبالعودة إلى الفصل المعقود نجد أننَّا تعرّضنا للأمر الأول من الأمور الثلاثة التي تعرض لها المصنف ﷺ وذلك من خلال المقارنة الآنفة الذّكر،

---

(١) نهاية الحكمة تعليق الاستاذ الفياضي، مصدر سابق١: ٣٥.

حيث تبيّن أنَّ الإشتراك المعنوي للوجود هو أنْ يُحمل على كل ما يحمل عليه من موضوعات بمعنى واحد حيث يحمل الوجود مثلاً على الله ـ تعالى ـ والشجر والسماء والأرض فيقال: الله موجود، الشجر موجود، والسماء موجودة، والأرض موجودة، والإشتراك المعنوي للوجود يفيد بأنَّ معنى الوجود المحمول عليه ـ تعالى ـ هو نفس معنى الوجود المحمول على الشجر، والوجود المحمول على الشجر هو نفس معنى الوجود المحمول على السماء وهذا بخلاف ما لو كان الإشتراك لفظيّاً فإنَّه يحمل عليه ـ تعالى ـ بمعنى يباين معنى الوجود الذي يحمل على الشجر، ويحمل على الشجر بمعنى يباين المعنى الذي يحمل على السماء وهكذا.

أدلَّة الإشتراك المعنوي: لقد ساق المصنّف ﵀ أدلَّة ثلاثة على ما رآه من الإشتراك المعنوي، حيث إنَّ إثبات أحد الإشتراكين دليل على نفي الآخر، إذ يستحيل أن يكون مفهوم واحد مشتركاً معنوياً ولفظياً، إذ لو كان معنوياً فهو واحد، ولو كان لفظياً فهو كثير، والقول بهما معاً قولٌ بأنَّ المفهوم الواحد يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد ولا يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد، وهو كما ترى.

الدّليل الأوّل: يعتمد هذا الدليل على قسمة صحيحة للوجود إلى أقسامه المختلفة، والقسمة لا تكون صحيحة إلاَّ إذاً توفرت شروطها ومن شروطها وحدة المقسم ووجوده في الأقسام[1]، فكأنَّه يريد أن يقول:

هذه القسمة قسمة صحيحة

كل قسمة صحيحة متوفرة الشروط

∴ هذه القسمة متوفرة الشروط

(١) المنطق، مصدر سابق: ص ١١١.

ومن شروط القسمة وحدة المقسم ووجوده في الأقسام فالمقسم وهو الوجود واحد وموجود في الأقسام وهو معنى الإشتراك المعنوي للوجود، إذن فقد اعتمد على صحة القسمة ليكشف إنّاً عن توفُّر شروطها التي منها وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

وهذا معنى قول الحكيم السبزواري ﵀: يُعطي إشتراكَه صلوحُ المقسم ...[١].

أي صلوح الوجود لكونه مقسماً لقسمة صحيحة يكشف عن اشتراكه المعنوي[٢].

الدليل الثاني: يمكن سوق هذا الدليل من خلال القياس التالي:

لو كان الوجود مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدّد ما يحمل عليه

لتغيرً معناه بتغير ما يحمل عليه

والتالي باطل فالمقدم مثله

بيان الملازمة: هذا مقتضى الإشتراك اللفظي حيث يأخذ الوجود معنى ما يحمل عليه من مواضيع فيتغيّر بتغيّرها.

بيان بطلان الملازمة: حيث نجد أنَّ علمنا بالوجود لا يتغير بتغير ما

---

(١) منظومة الحكيم السبزواري ﵀: قسم الحكمة.

(٢) الصَلوح المذكور واسطة في إثبات الإشتراك المعنوي للوجود، بينما الإشتراك المعنوي واسطة في ثبوت الصلوح، وعلى هذا يمكن قراءة شطر السبزواري ﵀ بطريقتين:

الأولى: يُعطي اشتراكه صلوحُ المقسم....، وهي التي تفيدنا فيما نحن فيه.

الثانية: يُعطي اشتراكُهُ صلوحَ المقسم...، أي علة صلوح الوجود للمقسميّة هي اشتراكُهُ المعنوي.

يحمل عليه، فلو أنّنا رأينا شبحاً يلوح من بعيد وأنّه موجود لا ريب فيه لكننا تردّدنا في أن ذلك الموجود هل هو إنسان أم فرس، لا نجد أنّ التردُّد في الموضوع يسري إلى التردُّد في معنى الوجود الذي يحمل عليه، فهل وجد واحدٌ اتفق له ذلك أن تغير معنى الوجود الذي يحمل على الفرس تارة والإنسان أخرى؟

الدليل الثالث: يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس التالي:

نقيض المعنى الواحد معنى واحد

الوجود نقيض العدم وهو معنى واحد

∴ الوجود معنى واحد

أما الكبرى: وذلك لأنه لو كان للشيء الواحد أكثر من نقيض للزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

وأما الصغرى فواضحة أيضاً، وأمَّا أنَّ العدم واحد فهو ما سوف يأتي الكلام عنه لاحقاً إذ لا تمايز في الإعدام حتى يكون كثيراً.

ويمكن عرض الدليل الآنف بالصورة الأخرى التالية:

لو لم يكن الوجود ـ وهو نقيض العدم الواحد ـ واحداً للزم ارتفاع النقيضين والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان، إذن فالوجود واحد المعنى وهو مقتضى الإشتراك المعنوي.

بيان الملازمة:

«لو قلنا: إن الوجود ـ الذي يقابل العدم المطلق ـ متعدد بأنْ كان (الوجود) الذي يحمل على الإنسان في قولنا: «الإنسان موجود» يغاير من حيث المعنى (الوجود) الذي يحمل على الأرض في قولنا (الأرض

موجودة) للزم ارتفاع النقيضين، وذلك لأنه عندما نأتي إلى الوجود الأوّل الذي هو بمعنى الإنسان فإنَّه لا يصدق عليه أنه معدوم لأن المفروض أنه موجود وكذلك ليس هو بـ«موجود» بالمعنى الثاني الذي يحمل على الأرض لأنَّه (موجود) بالمعنى الأول، فهو ليس بمعدوم وليس بموجود، وهذا ارتفاع النقيضين...»[١].

واليك التمثيل لذلك:

الإنسان موجود الأرض موجودة

الإنسان ليس بمعدوم — الإنسان ليس بموجود

لأنه موجود بالوجود المحمول عليه — بالوجود المحمول على الأرض

إذن ارتفع النقيضان عن الإنسان، وما ذلك إلا بسبب القول بالإشتراك اللفظي للوجود، إذن فالإشتراك اللفظي للوجود يلزم منه لازم باطل، وما يلزم منه باطل فهو باطل، فالإشتراك اللفظي للوجود باطل.

إيراد على الدليل: قال الأستاذ الحيدري دام ظله: «إلاَّ أنَّ هذا الدليل يمكن الإيراد عليه بأنَّه لو كان ارتفاع الوجود والعدم في الإنسان بالقول المطلق لكان الأمر كما أشار اليه الدليل، ولكن الأمر ليس كذلك لأن اللازم هو أنه ليس بمعدوم، وليس بموجود بالوجود المحمول على الأرض، لا أنَّه ليس بموجود مطلقاً، وهذا لا محذور فيه؛ لأنَّ الإنسان إذا كان موجوداً فإنَّه يحمل عليه ليس بمعدوم وليس بموجود بوجود آخر غير وجوده كوجود الأرض، فما هما نقيضان، لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا بنقيضين فهذا الدليل لا ثبات الإشتراك المعنوي غير تام»[٢].

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ١٧١.

(٢) نفس المصدر.

ولتوضيح مراده رحمه الله نقدّم هذه المقدمة وهي أن الوجود والعدم ينقسم كل منهما إلى مطلق ومقيّد.

الوجود: مطلق — مقيد

العدم: مطلق — مقيد

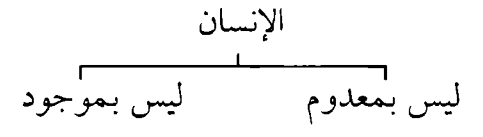
وإلى هذا أشار الحكيم السبزواري:

إنّ الوجود مع مفهوم العدم   كلاً من اطلاق وتقييدٍ قُسم

«فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية البسيطة، كالإنسان موجود، والمقيّد ما هو المحمول في الهليّة المركّبة، كالإنسان كاتب ورفع هذين عدم مطلق ومقيد...»[1].

فقولنا: الإنسان موجود   الأرض موجودة

فإذا أخذنا الإنسان جانباً فإنَّه يصدق عليه أنه ليس بمعدوم العدم المطلق، وإلا اجتمع النقيضان، لأن الوجود المحمول على الإنسان هو الوجود المطلق ونقيضه لا بد أن يكون العدم المطلق أيضاً، لأنَّ نقيض الشيء رفعه، ويصدق عليه أيضاً أنه ليس بموجود وهو الوجود المحمول على الشجرة دون سواها، فهو ـ أي الوجود المحمول على الشجرة ـ وجود مقيد، واليك خلاصة ما صدق على الإنسان في المثال المذكور من خلال المخطط التالي:



---

(١) شرح منظومة السبزواري، بتعليق الشيخ حسن زادة: ١٧١.

والعدم المرفوع هو العدم المطلق بينما الوجود المرفوع هو الوجود المقيد، وهما ليسا بنقيضين حتى يلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين، إذ يمكن أن يجتمعا كما في هذا المثال، وكما في قولنا: زيد موجود، زيد ليس بموجود في الدار، وبهذا لا يتم هذا الدليل الذي أقيم لإثبات الإشتراك المعنوي للوجود، وذلك من خلال نفي الإشتراك اللفظي الذي يلزم منه ـ على ما هو مفاد الدليل ـ ارتفاع النقيضين.

لكن يمكن مناقشة هذه المناقشة، بأنْ يقال إنَّ المرتفع عن الإنسان هما نقيضان وهما الوجود والعدم المطلقان، وذلك من خلال المقدمة التالية: ليس كل قضية يكون محمولها الوجود تكون مفاد هل البسيطة، بل قد تكون مفاد هل المركبة، وذلك:

كقولنا: زيد موجود   زيد موجود في الدار

حيث نجد أنَّ الوجود المحمول على زيد هو الوجود المطلق بينما الوجود المحمول عليه في القضية الثانية وجود مقيد كما لا يخفى. فإذا اتضحت هذه المقدمة نأتي إلى المثال الذي ناقش به الأستاذ الدليل:

الإنسان موجود   الأرض موجودة

الإنسان

ليس بمعدوم   ليس بموجود

علمتَ لما كان الإنسان (ليس بمعدوم) وأن العدم المرفوع إنَّما هو العدم المطلق، ثم نأتي إلى الوجود المرفوع عن الإنسان والذي هو الموجود المحمول على الأرض، هنا نسأل: هذا الوجود المحمول على الأرض لما كان مقيداً؟؟.

أليس قوله: الأرض موجودة من باب ثبوت الشيء لا من باب ثبوت

شيء لشيء كما لو قال: الأرض موجودة في مجال كذا وإذا كان قوله: الأرض موجودة من باب ثبوت الشيء، فالوجود مطلق، وقد رفع عن الإنسان كما رفع العدم المطلق، وهما نقيضان، فيلزم ذلك اللازم الباطل من القول بالإشتراك اللفظي، وتكون مناقشة الأستاذ غير تامة. وأمّا قوله دام ظله: «... لأنّ الإنسان إذا كان موجوداً فإنّه يحمل عليه ليس بمعدوم، وليس بموجود بوجود آخر غير وجوده كوجود الأرض....»، لعلّ فيه خلطاً بين مفهوم وجود الأرض وبين مصداق وجود الأرض.

تقرير آخر: يمكن عرض هذا الدليل بالبيان التالي: لو كان الوجود مشتركاً لفظياً لكان لشيء واحد أكثر من نقيض والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان الملازمة، فلأن العدم له معنى واحد إذا لا تمايز في الأعدام ـ كما سوف يأتي ـ والوجود نقيض العدم وإذا كان مشتركاً لفظياً كان للعدم وهو واحد أكثر من نقيض.

وأما بطلان التالي، لأنَّ نقيض الشيء رفعه، ولا يحتاج الشيء لكي يرفع إلا لرفعة واحدة، إذ لا مجال لكي يرفع ثانياً، وإلاَّ فهو خلف أنَّه رفع أولاً.

ملاحظة: بعد أن عرضنا أدلة ثلاثة على الإشتراك المعنوي للوجود وأنه يحمل على ما يحمل عليه من موضوعات بمعنى واحد نتساءل: هل هذه المسألة نظريّة تحتاج إلى أدلة تُساقُ كبراهين لتحصيلها، وكسبها أم هي منبِّهات لغفلة المَت من جرّاء شبهة سرعان ما تتبدَّد أمام عصف تلك الأدلة؟

الأعلام يصرِّحون بأنَّ ما يساق من أدلة لإثبات الإشتراك المعنوي إنَّما هي منبّهات وليست براهين، حيث يقول صدر المتألهين رحمه الله: «إنَّ كون

مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوّليات» و«الأوّليات هي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور أجزاء القضية من الطرفين والنسبة، وقضية مفهوم الوجود مشترك معنوي ليس كذلك إذ لا يمتنع عند العقل أن يكون مفهوم الوجود متعدداً، ولكن من راجع إلى ذهنه ووجدانه يجد أن الوجود يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد فالقضية من الوجدانيات والوجدانيات لوضوحها، وعدم احتياجها إلى قياس مرتكز أو حاضر في الذهن قريبةٌ من الأوليات...»[١].

ويقول العلامة الطباطبائي: «الوجود بمفهومه مشترك معنوي يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء، كقولنا: الإنسان موجود» والنبات موجود و(الشمس موجودة) و«اجتماع النقيضين ليس بموجود واجتماع الضدين ليس بموجود...»[٢].

والذي ذهب إليه الحكيم الجوادي الآملي دام ظله في معنى القريب من الأوّليّات أكثر دقّة، حيث ميّز بين الأوّلي والبديهي، واعتبر أن الأوّلي أرفع من البديهي، حيث يرجع الأخير إلى الأوّل، فهذه المسألة قريبة من الأوليّات أي أنها أكثر من بديهية[٣].

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية: مصدر سابق ١: ١٧١.

(٢) نهاية الحكمة: مصدر سابق ج١ ص ٣٦.

(٣) رحيق مختوم ١: ٢٥٤ مصدر سابق.

مناقشة الإشتراك اللفظي:

تقدم أن العلاّمة رحمه الله ناقش الذاهبين إلى الإشتراك اللفظي كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من خلال أمرين:

الأول: بيان الدافع الذي جعلهم يذهبون مذهب الإشتراك اللفظي.

الثاني: إبطال مذهبهم هذا.

أمّا الأمر الأوّل، فإنّ الذي دفع مَنْ ذهب إلى الإشتراك اللفظي للقول به هو ظنهم أنَّ الإشتراك المعنوي يؤدي إلى السنخية بين العلة والمعلول، والمشابهة بين الخالق والمخلوق، كيف، والقرآن الكريم يصرّح بنفي المثل والشبيه للحق تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1].

وقد أجاب على ظنهم هذا بأمرين:

١. إنَّ الإشتراك المعنوي للوجود إنَّما هو حكم لمفهوم الوجود لا لمصداقه، حيث إنّ مفهوم الوجود المحمول عليه ـ تعالى ـ هو نفس مفهوم ومعنى الوجود المحمول على غيره، وأمّا مصداق وجوده تعالى فليس كمثله شيء، إذن وكما قال المحقق السبزواري رحمه الله[2]، وتبعه في ذلك العلامة الطباطبائي[3]، فإنَّ الذي دفع من ذهب إلى الإشتراك اللفظي للوجود مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق حيث أجروا حكم المفهوم على المصداق، «وذلك أحد طرق المغالطة التي يلقيها الرجل على خصمه، فإنْ لم يكن ملتفتا إليه فهو مخطئ وإنْ كان ملتفتاً فهو مغالط.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) شرحه للمنظومة، مصدر سابق: ص ٨٦.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق.

ومن يدَّعي نفي الإشتراك المعنوي للوجود من قبيل الأول فقد اشتبه عليه الإشتراك والوحدة في مفهومه بالوحدة والإشتراك في حقيقته، فهو ناف للثاني في جوفه، ولكنه ينفي الأول في لسانه وهو لا يعلم»[١]، «ثم إنَّ إشتراك الواجب والممكنات في مفهوم الوجود لا يثبت للواجب نقصاً ولا للممكن كمالاً وذلك لأن الإشتراك أو الامتياز بالقياس إلى مفهوم ذهني منتزع ليس موجباً للنقص أو الكمال، وإنَّما الموجب لذلك هو الامتياز أو الإشتراك في الواقعيّة العينيّة»[٢].

٢. لماذا هذا الحذر من السنخية بين العلة والمعلول، «والحال أنَّ السنخيّة كسنخية الشيء والفيء من شرائط العليّة والمعلوليّة»[٣]، فلو لم يكن هناك مسانخة بين العلة والمعلول لصحّ أنْ يصدر عن أي شيء أيُّ شيء، وأن يصدر أيُّ شيء عن أيِّ شيء، كأن تعطي النّار البرودة، وتَصْدُرُ الحرارة عن الثلج.

وأما الأمر الثاني من مناقشة المصنف ﷺ للإشتراك اللفظي فهو بمثابة دليل آخر لإبطاله، هو التالي بصورة القياس الاستثنائي التالي:

لو كان الوجود مشتركاً لفظياً للزم تعطيل العقول عن معرفه ذاته تعالى وصفاته والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

بيان الملازمة: لو قلنا:

الله موجود   الممكن موجود

---

(١) الصدر، رضا، صحائف من الفلسفة، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامي ١٤٢١هـ.ق، الطبعة الأولى، ص ٦٠.

(٢) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ٢٥٣.

(٣) شرح منظومة السبزواري، مصدر سابق: ٨٣.

نحن أمام حالات ثلاث هي التالية:

الوجود المحمول عليه تعالى

نفهم له معنى — لا نفهم له معنى

هو عين معنى الوجود المحمول على الممكن — هو يقابل معنى الوجود المحمول على الممكن

أما الحالة الأولى: فهي الإشتراك المعنوي الذي فرَّ منه أبو الحسن الأشعري وشريكه أبو الحسين البصري وكثير من معاصري السبزواريرحمه الله من غير أهل النظر النّافين للإشتراك المعنوي وما فرارهم هذا إلاّ فرار المزكوم من رائحة المسك.

وأما الحالة الثانية: فإنَّه يلزم منها تعطيل العالم عن المبدأ الموجود، حيث يؤدي ذلك الفهم إلى كون الواجب تعالى مصداقاً لنقيض الموجود المحمول على الممكن ونقيض الموجود المحمول على الممكن هو المعدوم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وإنّما صار كذلك لأنَّ قولنا: الله معدوم حمل شائع صناعي الذي يتقوّم بالاتحاد المصداقي بين الموضوع والمحمول.

وأما الحالة الثالثة: فإن الإشتراك اللفظي يؤدّي إلى سدّ باب المعرفة التي أمرنا بها الحكيم تعالى، وأمر الحكيم بالمعرفة دليل على امكانها، إذ الحكيم لا يأمر بما هو خارج عن الوسع والقدرة، وهل هذا إلاَّ تعطيل وصَدٌّ للعقول عن المعرفة، «فإنّا إذا قلنا أنَّه عالم أو يا عالم، بعنوان إجراء أسمائه الحسنى في الأدعية والأوراد، إمّا أن يعني من ينكشف لديه شيء ـ فقد جاء الإشتراك ولوازمه ـ أوْ لا، فقد جاءت المحذورات الأخر،

فعطّلوا العقول عن المعارف، والأذكار، إلا عن مجرد لقلقة اللسان»[١].

فإذا كان الأمر دائراً بين تلك الحالات الثلاث ـ إذ لا رابع لها، وذلك لأنّها وليدة قسمه ثنائيّة لكون أقسامها وليدة الحصر العقلي ـ وإذا لم يقبل الخصم التعطيل بشقيّه وهما الحالة الثانية والثالثة، فما الذي يمنعه من مطاوعة العقل والركون إلى الحالة الأولى التي تتضمن الإشتراك المعنوي للوجود، وأمَّا المحذور الذي كان يحول دون ذلك فقد ارتفع، حين قيل بأن الإشتراك المعنوي إنَّما هو حكم مختص بمفهوم الوجود لا مصداقه علماً أَنَّ بعض مصاديق الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عِدّة ومُدّة وشِدّة.

سرٌّ اشتباه المفهوم بالمصداق:

تقدَّم أنَّ الذي أوقع من وقع في غائلة الإشتراك اللفظي هو الخلط بين أحكام المفهوم وأحكام المصداق، حيث اعتبر هؤلاء أنَّ الإشتراك إنّما هو لمصداق الوجود وهذا مما لا يقبل، وفعلاً لا يقبل، إذْ أين التراب من ربّ الأرباب، وقد سمعت العبارة التالية للتو: إنَّ بعض المَصاديق أي مصاديق الوجود وهو الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة و وشدّة وعدّة.

لكنهم لم يعلموا أنَّ الإشتراك في الوجود إنَّما هو من أحكام مفهوم الوجود لا مصداقه، وكذلك العلم والقدرة والحياة، ولا يلزم من هذا عدم الفرق بين الخالق والمخلوق.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه، ولعلّه بإلحاح، هو أنه كيف يمكن الخلط بين أمرين كُلٌّ منهما له نشأته الخاصة به، إذ المفهوم في نشأة الذهن، والمصداق في نشأة العين والخارج؟

---

(١) شرح المنظومة: قسم الحكمة، مصدر سابق ج ١: ٨٦.

صحيح أنَّ المفهوم في نـشأة، والمـصداق فـي أخـرى إلاَّ أنَّ العلاقـة بين الذهن والعين وثيقة وطيدة، حيث إنَّنا لا نتعامل مع المـصاديق مباشـرة وإنًّما نتعامل معها مـن خـلال مفاهيمهـا الأمـر الـذي يـؤدي إلـى الأنـس بالمفهوم فنذهب في التعامل معه وكأنَّه المـصداق فنجـري عليـه أحكامـه وبالعكس[1].

---

(١) الجوادي الآملي، عبد الله، تحرير تمهيد القواعد، صـائن الـدين علـي بـن محمـد التركـة (بالفارسية)، نشر: اسراء، ١٣٧٢هـش، الطبعة الأولى، ص ٢٦.

إشارات الفصل:

أهميته الاشتراك:

مسألة الإشتراك المعنوي للوجود ليست من مسائل هذا الفن وإنَّما هي من مباديه التصوّريّة، ولكن وبما أنّ مسألة وحدة الوجود وهي من المسائل المهمة في الحكمة الإلهيّة ترتكز على الإشتراك المعنوي للوجود، إذ من دون الإشتراك المعنوي للوجود لا معنى للبحث في أَنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة أو متواطية.

مؤيّدٌ للإشتراك:

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

مما به أُيّد الإدّعاء　　　أنْ جعله قافية إيطاء

لا بأس قبل التعرض لهذا المؤيّد في أن نقف عند معنى الإيطاء، حيث قالوا في تعريفه: «هو إعادة ذكر كلمة الرَّوي بلفظها ومعناها مرَّة ثانية في القصيدة، من غير أن يفصل بين الكلمتين المذكورتين سبعة أبيات على الأقل، ومثال الإيطاء قول النابغة:

أو أضع البيت في سوداء مظلمة　　　تقيد العير لا يسري بها الساري

ثم قال بعد أربعة أبيات:

لا يخفِض الرِزّ عن أرض أَلَمَّ بها　　　ولا يَضِلُّ على مصاحبه السّاري...[1]

فلو تكرر لفظ الوجود في قصيدة ولم يفصل بين الكلمتين سبعة أبيات لكانت كلمة الرَّوي مصابة بعيب الإيطاء، فلو كان مشتركاً لفظياً لما

---

(١) موسيقا الشعر العربي: اختارها وعلق عليها: محمود فاخوري، منشورات جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية: ١٥٦.

أصيبت بهذا العيب، إذن هذا مؤشّر على أنّ لفظ الوجود له معنى واحد.

لفتة: لَمّا ناقش المصنف ﷺ القائلين بالإشتراك اللفظي احتجّ عليهم بلزومه تعطيل العقول عن المعرفة، مع أنّه يلزمه تعطيل آخر وهو تعطيل العالم عن المبدأ الموجود، فلماذا خصّ التعطيل الأول كمحذور دون الآخر مع أنه يشاركه في المحذوريّة بل لعلّ محذوريته آكد من محذوريّة الأوّل من التعطيل؟

إذا سألت هكذا سؤال، «قلنا: لأن القائلين بالإشتراك اللفظي لم يذهبوا إلى باقي الاحتمالات بل غاية ما يمكن أنْ يلتزموا به، هو تعطيل العقول، كما لا يخفى، فلذلك خصّه به»[1].

محذور آخر: قال المصنف ﷺ في نهاية الحكمة: «ويردّه ـ الإشتراك اللفظي ـ سقوط الفائدة في الهليّات البسيطة مطلقاً، كقولنا: (الواجب موجود) و(الممكن موجود) و(الجوهر موجود) و(العرض موجود...)»[2].

وهنا لا بد من الإشارة إلى الأمور التالية:

١. الهليّات البسيطة.

٢. الفائدة منها.

٣. توضيح اللازم. لأننّا سنفرغ المحذور في قالب قياس استثنائي. أمّا الهليّات البسيطة، فهي القضايا التي يكون المحمول فيها الوجود المطلق، وذلك كقولنا: (الله موجود) و(الشجر موجود)، وهي تنقسم إلى موجبة

---

(١) آشتياني، ميرزا مهدي، تعليقه على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، نشر: جامعة طهران، ١٣٧٢هـق، الطبعة الثالثة، ص ١٥١.

(٢) راجع تعليقة الأستاذ غلام رضا الفياضي على النهاية، وكذلك شرح الأستاذ العلاّمة الشيخ مصباح لنهاية الحكمة أيضاً.

وسالبة، حيث يقال: (ليس الإنسان موجوداً) وذلك في قبال القضايا التي هي مفاد هل المركبة، وذلك كقولنا: (الإنسان عالم) و(الشجر نبات).

وأما الفائدة من الهليّات البسيطة فهي الإخبار عن شيء بأنه موجود أو ليس بموجود.

فلو كان الوجود مشتركاً لفظياً يأخذ معنى الموضوع الذي يحمل عليه سقطت الفائدة من الهليّة البسيطة، ولصحّ سلبُ الشيء عن نفسه، والتالي بكلا شِقَّيه باطل.

أما بيان الملازمة وبطلان اللازم، فلأنه بناءً على الإشتراك اللفظي يصبح معنى الوجود المحمول على الشجر مثلاً بمعنى الشجر. فقولنا: الشجر موجود يعني الشجر شجر.

وقولنا: الشجر ليس موجوداً، يعني الشجر ليس شجراً، والأول أي قولنا: الشجر شجر لا يفيدنا العلم بوجود الشجر، والثاني أي قولنا: الشجر ليس شجراً هو سلب للشيء عن نفسه، وهو ممتنع، لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

الفصل الثالث:

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

(بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر)

فللعقل أن يجرِّد الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ عن الوجود فيعتبرها، وحدها فيعقلها، ثمّ يصفها بالوجود، وهو معنى العروض فليس الوجود عيناً ولا جزءً لها. والدليل عليه: أنَّ الوجود يصح سلبه عن الماهية ولو كان عيناً أو جزءً لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضاً حمل الوجود على الماهيَّة يحتاج إلى دليل، فليس عيناً ولا جزءاً لها، لأن ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

الشرح:

يتضمن هذا الفصل من هذه المرحلة حكماً آخر من أحكام مفهوم الوجود بعد أن تم الحديث عن اثنين في الفصلين الأول والثاني السابقين، وهما البداهة والإشتراك المعنوي، والحكم ها هنا هو مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الماهية بمعنى أنّ ما نفهمه من وجود الإنسان غير ما نفهمه من ماهية الإنسان وهذا ما عليه الحكماء الذين ذهبوا إلى زيادة الوجود على الماهية بينما ذهب بعض المتكلمين ومنهم أبو الحسن الأشعري وكذلك أبو الحسين البصري إلى أن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية، وذهاب الرجلين المشار إليهما إلى عدم المغايرة منسجم مع ما ذهبا إليه من الإشتراك اللفظي للوجود الذي يفضي إلى أن يأخذ الوجود معنى ما يحمل عليه من موضوعات فيصبح معنى الوجود المحمول على الإنسان في قولنا: الإنسان موجود هو معنى الإنسان.

تاريخ المسألة: قال العلاّمة المطهري ﵀: «إنّ الدافع إلى طرح هذا الموضوع هو الإجابة على مسلك بعض المتكلمين الذين قالوا بوحدة مفهوم الوجود والماهية، أي أن البحث الكلامي هو الذي فرض على البحث الفلسفي طرح هذه المسألة، ونجد أنّ الفارابي هو أول حكيم تعرض لطرح هذا الموضوع»[1].

أدلة المغايرة: لقد ساق العلامة ﵀ أربعة أدلة على المغايرة غير أنه أبرز ثلاثة على أنها أدلّة مع أن بداية كلامه في هذا الفصل يعتبر دليلاً كما هو كذلك عند أهل التحقيق[2]، وسوف نقف عنده دليلاً مستقلاً.

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ٣٩ و ٧٩.

(٢) راجع شرح المنظومة، مصدر سابق: ٣٥، وشرح المقاصد، مصدر سابق ١: ٣١٠.

قبل البدء في بسط الأدلة لا بأس في أن نشير إلى أن مجال المغايرة إنَّما هو في الذهن ليس إلا، حيث يتحدان في الخارج هوية، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري حيث عقد غرراً تناول فيها أمر المغايرة بين الوجود والماهية:

إنَّ الوجود عارض المهية تصوراً واتحدا هويَّةْ

حيث يقول في شرحه: «خلافاً للأشعري، حيث يقول بعينيّته لها ذهناً، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، لأن المحققين من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين...»[1].

الدليل الأول: من الدليل على زيادة الوجود على الماهية ومغايرته لها هو إمكان لحاظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود، فلو كانت بينهما عينيّة لما أمكن ذلك، إذ لا يمكن لحاظ الشيء، والغفلة عنه في آن واحد، لذا قال السبزواري ﵀: «وغير المغفول غير المغفول»[2] أي الملتفت إليه غير المغفول فإذا التفتنا إلى الماهية وغفلنا عن وجودها فإنَّها غير المغفول أي الملتفت إليه وهو المغفول وبالعكس أيضاً، وقد أشار السبزواري لهذا الدليل في منظومته بقوله:

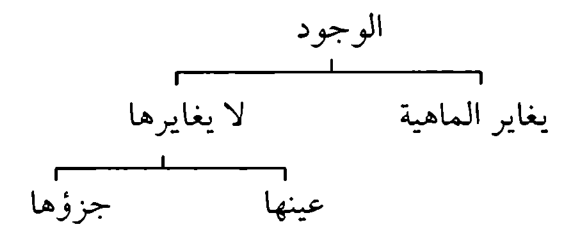
ولا نفكاكٍ منه في التعقّلِ

الدليل الثاني: يمكن عرض هذا الدليل من خلال قسمة أولاً ثم قياس، أما القسمة:

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ٨٩.

(٢) المصدر السابق



فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فيأتي دور القياس التالي، والذي هو من الشكل الثاني:

الوجود يصح سلبه عن الماهية

لا شيء مما هو عين أو جزء الشيء يصح سلبة عنه

∴ لا شيء من الوجود بعين أو جزء الماهية

وهل هي إلاَّ المغايرة والزيادة؟

أما الكبرى فكما ذكر المصنف ﷫ لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه، وإنَّما الذي يصحّ سلبه عن الشيء، غيره وما هو خارج عن ذاته وذاتياته.

وأما الصغرى فإننا نقول: ماهية ليست موجودة، أو العنقاء ليست موجودة إي معدومة، فلو كان الوجود عين الماهية، أو جزءها لما صح حمل المعدوم عليها للزومه اجتماع النقيضين أيضاً، وقد ساق العلاّمة الحلّي ﷫ هذا الكلام دليلاً على المغايرة تبعاً لأستاذه الشيخ الطوسي في التجريد[1].

---

(١) الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زادة الآملي. نشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين بـ (قم المشرفة)، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة التاسعة، ص ٣٧.

وإذا أردت صوغ الدليل صياغة أخرى فَلك ذلك، وهو ما تراه في قالب القياس الاستثنائي في التالي:

لو كان الوجود عين أو جزء الماهية لما صحّ سلبه عنها، لكنه صحّ سلبه عنها، فليس الوجود عين أو جزء الماهية. وقد أشار إلى هذا الدليل الحكيم السبزواري بقوله: لصحة السلب على الكون فقط...

الدليل الثالث: يمكن عرض هذا الدليل بالقياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

الوجود يحتاج حمله على الماهية إلى وسط

لا شيء من الذات والذاتي يحتاج حملهما على الذات إلى وسط

∴ لا شيء من الوجود بذات أو ذاتي للماهية.

أمّا الكبرى فلما قاله المصنف ﷺ: «لأن ذات الشيء وذاتياته بيِّنة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل»، وأما الصغرى: فإننا نطلب الدليل على وجود الماهيات إذا ما ادعي وجودها.

وكذلك يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس التالي، وهو استثنائي اتصالي:

لو كان الوجود ذات الماهية أو ذاتيها لما احتاج حمله عليها إلى دليل

لكنه احتاج إلى ذلك

فليس الوجود ذات الماهية أو ذاتيها

الدليل الرابع: يمكن تحليل كلام العلامة ﷺ إلى دليلين على المغايرة:

الأول: أن القول بعينية الوجود أو جزئيته للماهيّة لا ينسجم مع كونها

متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. إذ لا معنى لذلك الاستواء مع عدم المغايرة التي لها مصداقان إما العينية أو الجزئية.

الثاني: إن القول بعينية الوجود أو جزئيته للماهية يحول دون حمل نقيضه وهو العدم عليها، حيث لا يبقى والأمر كذلك مجال للقول: ماهية معدومة، لأنّ فيه اجتماعاً للنقيضين، وقد أشرنا إلى هذا الدليل فيما سبق، ومع عدم المشكل والإشكال في حمل العدم على الماهية فإنٍّ هذا يكشف عن أنّ الوجود ليس عينَ ولا جزء الماهية. وإلاّ لما صحَّ حمله عليها. وهذا ما يمكن صياغته بصورة القياس الاستثنائي الاتصالي التالي:

لو كان الوجود عين أو جزء الماهية لما صحّ حمل العدم عليها

لكنه صح ذلك فليس الوجود عين أو جزء الماهية

وإلا لزم منه اجتماع النقيضين وهو محال.

ويمكن أن نجعل الأدلة الثلاثة التي طرحها المصنِّف﵀ في هذا الفصل في دليل واحد وهو التالي:

لو لم يغاير الوجود الماهية، لَما صحَّ سلبه عنها، ولا احتاج حمله عليها إلى دليل، ولَما استوت نسبتها إلى الوجود والعدم

والتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدم مثله

وقد وقفت على الملازمة وبطلان الشقوق الثلاثة التي احتواها تالي هذا الدليل.

إشارات الفصل:

المراد بالماهية: فلنبيّن معنى الماهية هاهنا، لكي نستغني عن البيان في الموارد اللاَّحقة التي تتناول الماهية سيّما المرحلة الخامسة. «أَمَّا لفظة الماهية فهي مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو) وتستعمل بمعنى اسم المصدر فيما يجاب به عن السؤال بـ (ما هو) وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تامّاً، وإنْ شئت قلت: قالب ذهني كلّي للموجودات العينية، أو قلت: الحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة... وكيف كان فالماهية بهذا المعنى لا يتصف بها الواجب تبارك وتعالى لعلوّه عن الحد والقالب الذهني، ولاحتجابه عن العقول كاحتجابه عن الأبصار.

وللماهيّة اصطلاح آخر أعم، وهو (ما به الشيء هو هو) وبهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى أيضاً، فيقال: (الواجب ماهيّته إنيّتُهُ)»[1].

الزيادة ذات طابع ذهني محض: وبالتالي تصبح المغايرة أمراً لا يحتاج إلى تلك المؤنة من الاستدلال، حيث «إن الإنسان عبر مراجعة ذهنه يجد أنه يتوفّر على تصورات عن الأشياء تتغاير بعضها عن بعض، كتصور الإنسان وتصور الحجر حيث يتغايران، كما يجد أنَّ تصوّره الذهني للحجر والشجرة وغيرهما يغاير تصوره الذهني للوجود، أي كما أن الشجرة والحجر وغيرهما أشياء متوفرة كل واحد منها على صورة ذهنية مغايرة لصورة الشمس في الذهن، فالوجود أيضاً له صورة مغايرة للصورة الذهنية للشمس والشجر وغيرها، على أنه يمكن إقامة البرهان...»[2].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة للشيخ مصباح، مصدر سابق: ٢٢.

(٢) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ٣٧ ـ ٣٨.

صورة المغايرة[١]: هناك صور عدة للمغايرة بين الماهية والوجود، بعضها خارج عن محل الكلام والبعض الآخر غير مفيد، وذلك كالصورة التي تشير إلى أن الوجود والماهية جوهران موجودان في الخارج يستقل أحدهما عن الآخر وينفصل عنه وذلك لأنَّ حقيقة كل شيء هي عين وجوده، وبالتالي يستحيل أن يكون الشيء منفصلاً ومستقلاً عن حقيقته وأجنبياً عنها، وذلك كالشجرة التي تكون في جوار الحجرة مثلاً وكالصورة التي يذهب صاحبها إلى أنَّ الوجود واقعية ممتازة عن الماهية ولكن من دون ذلك الاستقلال المزعوم في الصورة السابقة، وإنَّما هما أشبه بالعرض المنضم إلى الماهية. وهي صورة كما تراها حيث تؤول إلى اتكاء الوجود وتقوّمه بالماهية. وأمَّا الصورة التي تحصر المغايرة في أنَّ لكل من الوجود والماهية معنى يغاير الآخر، حيث لا يُرادفُ لفظ الوجود لفظ الماهية فهو بحث لا يفيد فائدة؛ وذلك لوضوح تلك المغايرة بين معنيي الوجود والماهية، حيث إنَّ الوجود مشترك معنوي وبديهي، وليس كذلك الماهية، وغير البديهي غير البديهي، وغير المشترك المعنوي غير المشترك المعنوي ولكن هناك صورة رابعة للمغايرة والزيادة هي الأليق بالبحث ومحل الكلام، وهي التي تقول بأنَّ الوجود والماهية أمران متحدان، لكنَّ أحدهما ـ الماهية ـ يحكي عن ضعف الآخر، وذلك في التحليل و التعمّل العقلي وحيث إنّ الوجود اللا محدود لا يمكن أن ينتزع منه ماهية، لأنّها حد الوجود، وقد فرضنا هذا الوجود لا محدوداً، وأمّا إذا كان الوجود محدوداً فإنّه ممّا ينتزع منه الماهيّة، ثم تلك الماهية تصير حاكية عن ذلك الوجود الضعيف والفرق بين الصورتين الأخيرتين هو أن أولاهما حصرت المغايرة بين مفهومي كل من الوجود والماهية بينما أخراهما فقد جعلت النزاع بين مصداق كل منهما.

---

(١) راجع رحيق مختوم، مصدر سابق ٣: ٤١٣.

الفصل الرابع:

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إنّا لا نرتاب في أنَّ هناك أموراً واقعيّة ذات آثار واقعيّة، ليست بوهم الواهم، ثمّ ننتزع من كلٍّ من هذه الأمور المشهودة لنا ـ في عين أنّه واحد في الخارج ـ مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج المنتَزع عنه أنّه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونُسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهيّة، وأمّا القول بأصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحقُّ ما ذهب إليه المشّاؤون من إصالة الوجود.

والبرهان عليه: أنَّ الماهية من حيث هي ليست إلاَّ هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود ـ بحيث تترتب عليها الآثار ـ بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلاباً، وهو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو أصيل. وما قيل: «إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الإستواء إلى مرحلة الأصالة، فتترتّب عليها الآثار» مندفع بأنّها إنْ تفاوتت حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإنْ سمي نسبة إلى الجاعل، وإنْ لم تتفاوت ومع

ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار كان من الانقلاب ـ كما تقدم ـ.

برهان آخر: الماهيّات مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقّق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيّتين، فلم يتحقق الحمل ـ الذي هو الاتحاد في الوجود ـ والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثار ها، وتوجد بعينها بوجود ذهني ـ كما سيأتي ـ فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية ـ وهي محفوظة في الوجودين ـ لم يكن فرق بينهما ـ والتالي باطل فالمقدم مثله.

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم، والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل، لكنَّ الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدّم أو قوي كالعلة، وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستنداً إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع، هذا خلف وهناك حجج أخرى مذكورة في المطوّلات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حججٌ مدخولة، كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج، فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل وهو محال. وأجيب عنه: بأنَّ الوجود موجود، لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ويظهر مما تقدم ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدَّواني، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكنات، وعليه

فإطلاق الوجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود كـ (اللابن) و(التّامر) بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر، هذا، وأمّا على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهية موجودة بالعرض.

الشرح:

من هذا الفصل يبدأ الكلام في أحكام مصداق الوجود بعد أنْ كان في أحكام مفهومه، والحكم الأول من تلك الأحكام أي أحكام مصداق الوجود هو الأصالة التي سوف نقف على معناها ومعنى الاعتبار الذي يقابلها أيضاً، وذلك بعد أن نفهرس النقاط التي نريد تناولها في هذا الفصل والتي هي التالية:

١. مفاد الأصالة والاعتبار.

٢. تاريخ المسألة.

٣. الأقوال فيها ونقدها.

٤. الحق فيها والأدلة عليه.

٥. أهميتها.

مفاد الأصالة والاعتبار: قبل الخوض في مفاد الأصالة والاعتبار لا بأس أنْ نقف على مراحل الوصول إلى مسألة الأصالة، والتي هي ثلاث:

١. الإيمان بواقعية لا ريب فيها، وهو ما تحدثنا عنه في المقدمة، وأنّه لا مجال لولوج رحاب الفلسفة من دون الإقرار بما يسمى بالواقعية والتحقق في قبال السفسطة التي تأبى أن تكون هناك واقعية لما يشتمل عليه الذهن من مفاهيم وصور، وقد سمَّى المطهري ﷺ هذا المُقَرَّ به بالأصل الكلي (الواقع الموجود)[1].

٢. مرحلة تكثير ذلك الأصل، حيث نعثر على واقعيات متعددة نظير

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ٤٣.

الإنسان والشجر والجسم والخط والسطح، والحجم والبياض والحرارة.

٣. تحليل تلك الواقعيات، حيث ننتزع من كل واحدة منها مفهومين اثنين، فلو أنَّا وضعنا اليد على الإنسان مثلاً وهو واقعية واحدة في الخارج فإننا ننتزع منه مفهومين اثنين هما: ماهية الإنسان ووجوده، وقد ثبت فيما مضى من أبحاث تغايرهما وزيادة أحدهما على الآخر، إذن لدينا مفهومان منتزعان عن كل واقعية من الواقعيات الممكنة.

هنا يقفز إلى الرأس سؤال: الواقعية تلك مصداق لأيٍّ منهما ـ أي المفهومين ـ أولاً وبالذات وللثاني ثانياً وبالعرض، فالذي تكون الواقعية مصداقاً له أولاً وبالذات يكون هو الأصيل والثاني هو الاعتباري، فإذا كان الوجود فهو الأصيل وإلا فالماهية هي الأصيلة والوجود هو الاعتباري، ويكون الأصيل هو منشأ الآثار التي تترتب على الواقعية المذكورة، فإذا كان الوجود المنتزع من واقعية النار مثلاً يصدق عليها أولاً وبالذات يكون هو منشأ آثارها من حرارة واحتراق وتسخين وتسويد، وإلاَّ فالماهية هي التي تكون كذلك وبعبارة أخرى: «... تعني الأصالة هنا العينية والخارجية، مقابل الاعتبارية التي تعني عدم العينيّة والخارجية، وتعني أنّها محصول ذهني خالص...»[1].

تاريخ المسألة: سيكون الكلام في هذه النقطة للمطهري ﵀ لكن قبل عرض كلامه في تاريخ المسألة يعجبني أن أنقل له زفرة في هذا المجال ونقداً أراه مستحكماً متمكناً حيث يأْخُذُ ﵀ على علماء الشرق تقصيرهم في تناول تاريخ المسائل الفلسفية، وغيرها من المسائل والذي له دور في الوقوف على مرحلة نشوء وتطور تلك المسائل: «... لم تألف الدراسات

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ٤٤، ٤٥.

الفلسفية القديمة تناول الجانب التاريخي لقضايا الفلسفة، فتعرض مصادر ظهور النظريات والتطورات التي طرأت عليها في المراحل المختلفة، خصوصاً في الدراسات الشرقية حيث أغفل هذا الجانب بشكل تام، ولا ينحصر هذا الأمر في الفلسفة بل يشمل سائر أقسام العلوم من المنطق والطب والرياضيات والآداب، والفقه والأصول والحديث أيضاً، فعلماء الشرق يعكفون في دراسة أي فنّ على الجوانب النظرية، ويغفلون الجوانب التاريخية في أبحاثهم، من هنا تطرح النظريات في كتبها المقرّرة، ولكن لا يُعرف صاحب النظرية، ومن قام بتطويرها وإكمالها وإذا تعرَّضوا لذكر الاسم في سياق البحث فلا يعود ذلك إلى تركيزهم على دراسة مبدأ نشوء الفكر، بل لغايات أخرى لا تخفى على المطّلعين، ومن ثم لا يتضح تاريخ حياة العلوم والفنون.

أما في التطورات الأوربية الحديثة فقد ركّز الباحثون على قراءة تاريخ حياة العلوم والفنون، هذه القراءة الحيوية المفيدة، فمضافاً إلى تأليف الدراسات المستقلة في هذا الموضوع يعكف الباحثون في صلب الدراسات العلميّة وحتّى الكتب الدراسية المقرّرة على إيضاح نسبة الأفكار إلى مبدعيها، وتحدد الروّاد الذين ساهموا في إكمال وتشييد دعائم الأفكار...»[1].

على أية حال، «تعتبر مسألة أصالة الوجود من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية فهي لم تطرح في فلسفة أرسطو وفي فلسفة فارابي وفلسفة ابن سينا، إذ لم تذكر باسم أصالة الوجود وأصالة الماهية في كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو) وكذلك لم تطرح في فلسفة أفلاطون... وعند ما نلقي نظرة على التراث الفلسفي الإسلامي نلاحظ أنَّ هذه المسألة طرحت

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٧، ٧٨.

للمرة الأولى في عصر الميرداماد، وصدر المتألهين على شكل سؤال مفاده: هل الأصيل الماهية أم الوجود؟»[١]، «... ولم تكن قبل ذلك العصر معنونة استقلالاً في كتب الفلاسفة الإسلاميين، وإنَّما توجد في مطاوي كلماتهم أشارت إليها...»[٢].

فإذا كان الأمر كذلك وهو أنَّ النِّزاع حول الأصالة إنَّما نشب في عصر الميرداماد وصدر المتألهين رحمه الله فلما ينسب القول بأصالة الوجود إلى المشائين وهم شيعة أرسطو والقول بأصالة الماهية إلى الإشراقيين وهم جماعة أفلاطون؟

الأقوال في الأصالة ونقدها: هناك فروض أربعة ذكرها العلامة المطهري رحمه الله في شرحه لمنظومة السبزواري رحمه الله[٣]:

١. الأصالة مطلقاً لكل من الوجود و الماهية.

٢. عدم الأصالة مطلقاً.

٣. أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٤. أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

أما القول بالأصالتين معاً فهو باطل، وذلك لأمور عدة اكتفى العلامة رحمه الله[٤]، ها هنا بواحد منها وهو أنَّ القول بالأصالتين يؤدي إلى كون شيءٍ واحد شيئين اثنين لأنه سيكون لماهية الإنسان ما بإزاء مستقل وكذلك لوجوده، وهذا ما لا يقول به أحد.

---

(١) شرح المنظومة: المطهري، مصدر سابق: ١: ٦٣.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة: محمد تقي مصباح اليزدي، رقم (١٠).

(٣) مصدر سابق: ٦٩.

(٤) ذكر السبزواري رحمه الله توالي فاسدة عدة، شرح المنظومة ١: ٦٥ ـ ٦٦.

وأما القول بعدم الأصالة مطلقاً فإنّه يؤدي إلى السفسطة التي تلهج بعدم الواقعية في الخارج، وهذا لا يحتاج إلى مزيد بيان، لأننا عندما نقول بعدم الأصالة للوجود والماهية نقول بنفي ما بإزاء كل منهما، فإذا لم يكن هناك مصداق للوجود ولا للماهية، فأين الواقعية تكون؟!.

وإذا أردت التنبيه على بطلان الفرضين الآنفين من خلال قياسٍ لكلٍّ منهما فإليك ذلك:

لو كان كل من الوجود والماهية أصيلاً للزم أن يكون كل شيء شيئين

والتالي باطل فالمقدم قبله.

أما بيان الملازمة فقد اتضح مما سبق وبطلان اللازم لا ريب فيه.

لو لم يكن كل من الوجود والماهية أصيلاً للزم السفسطة والتالي باطل فالمقدم مثله.

وأما بيان الملازمة: رفع الأصالة ومنشئية الأثر عن كل من الوجود والماهية يؤول إلى القول بعدم الواقعية وهو معنى ما يذهب إليه أهل السفسطة بألسنتهم ليس إلاّ.

وأمّا بطلان التالي فدليله الوجدان، وقد أشار إليه العلاّمة ﵀ في المقدمة: «أنّ الإنسان يجد من نفسه أنّ لنفسه واقعية وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه...» وسوف يأتي نقاش هؤلاء في المرحلة ما قبل الأخيرة من هذا الكتاب إنشاء الله تعالى.

وأما القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية فهو الحقُّ الذي سوف تقام عليه الأدلة فيما يأتي، وإذا ثبت القول بأصالة الوجود بطل القول بأصالة الماهية لعدم صحّة القول بأصالتهما معاً.

الأدلة على أصالة الوجود: ذكر العلامة ﵀ أربعة أدلّة على ما هو الحق

في المسألة من أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

الدليل الأول: يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

أ. الماهية من حيث هي ليست إلاً هي أي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، لا تقتضي الوجود ولا العدم، وهذا ما يتفق عليه الفريقان المتنازعان حول الأصالة.

ب . عندنا ماهيّات موجودة أي خارجة عن حد الاستواء إلى طرف الوجود كالإنسان، والنار، والشجر.

ج . المخرج لها عن حد الاستواء واحد من الأربعة التالية:

١. نفسها.

٢. العدم.

٣. الوجود.

٤. النسبة المكتسبة من الجاعل.

أما الأوّل فباطل، لأنَّه انقلاب محال، وإذا أردت صوغ هذا بصورة قياس من الشكل الأول فدونك ذلك:

الانقلاب محال

خروج الماهية عن حد الاستواء من دون مخرج انقلاب

∴ خروج الماهيّة عن حد الاستواء محال

لكنّها خرجت، إذن فلا بد لها من مخرج ولا يصلح العدم لمثل هذا الدور، إذ كيف يكون منشأً لترتب الآثار الواقعية على الماهية وهو بطلان محض لا شيئية له.

أما بيان الكبرى فإنّ امتناع انقلاب شيء إلى شيء آخر بديهي، ومن

الملفت حقاً ـ كما أشار إلى ذلك البعض ـ أنّ قاعدة امتناع انقلاب الحقيقة لم تذكر تحت عنوان خاص ومستقل بل ولم يبحث فيها وإنّما تستحضر وتستدعى للاستعانة بها في بعض المسائل كالذي نحن فيه[١].

وأمَّا الصغرى فواضحة أيضاً حيث إنَّ ماهية شأنها الاستواء تتحوّل إلى ماهيّة ليس لها هذا الشأن من دون أي معالجة أو تدخُّل من خارج، لا يقال في أمرها إلا أنها انقلبت وهو محال.

إذن يتعيّن أن يكون الوجود هو المخرج للماهية عن حد الاستواء لتترتب عليها الآثار.

فهو ـ أي الوجود ـ «عين الواقعية والعينية، وهو الذي يشكل الخارجية، وعالم العينية، أمَّا الماهية فهي قالب ذهني للوجود يهيئه الذهن بفعاليته الخاصة جراء ارتباطه بالواقع الخارجي، فينسبه للواقع الخارجي...»[٢].

وأمَّا المخرج الرابع المفترض وهو أن الماهية بسبب انتسابها إلى الجاعل خرجت عن حد الاستواء فإنَّه لا ينهض بذلك لأن الماهية بعد الانتساب المذكور لا تخرج عن أحد الفرضين التاليين:

١. تفاوت حالها فخرجت عن حد الاستواء.

٢. لم يتفاوت حالها فخرجت أيضاً عن حد الاستواء.

فإن كان الأول فما به التفاوت هو المخرج لها عن حد الاستواء إلى مستوى الوجود، وإن كان الثاني فهو الانقلاب المحال الذي تحدثنا عنه آنفاً، وما به التفاوت المذكور هو الوجود وإن تحاشى الخصم عن التصريح

---

(١) قواعد كلي، مصدر سابق: ٤٧.

(٢) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ٥٣.

به وصرح بلفظ آخر وهو الحيثية المكتسبة من الجاعل، وكأننا نتنازع نزاعاً لفظياً لا سمح الله. ولله درُّ السبزواري رحمه الله:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

كيف لا يكون الوجود أصيلاً وبه خرجت كل الماهيات عن حد الاستواء واستحقت حمل الوجود عليها لتترتّب عليها الآثار الخاصة بها دون غيرها من الماهيات.

الدليل الثاني: يمكن عرض هذا الدليل من خلال المقدمات التالية:

١. عندنا حمل صحيح، كقولنا: الإنسان موجود.

٢. لكي يكون الحمل صحيحاً لا بد من توفر شرطين:

أ. جهة اتحاد

ب . جهة اختلاف.

فإذا لم يكن جهة اتحاد بين شيئين كانا متباينين ومن الواضح أنه لا يصح حمل المباين على المباين. فلا يقال: الإنسان حجر مثلاً، وإذا لم يكن هناك تغاير فقد اختلف في وضع الحمل، فقد ذهب المشهور إلى أنّه صحيح لكنَّه غير مفيد، «فإذا ما قال أحد: إنَّ الماء الذي يجري في النهر هو ماء، فهذه القضية مضحكة، ولو قال آخر: إن الماء الذي يجري في النهر هو الماء الذي يجري في النهر، هنا تكون القضية أكثر مثاراً للضحك، لأن المحمول فيها عين الموضوع، مع أنها قضية صادقة غير كاذبة، إلاَّ أنها لشدّة وضوحها وصدقها تفقد فائدتها، لأنها تشبه قولنا: أن (أ) هي (أ)»[1]. بينما ذهب العلامة المظفر[2]، إلى اعتبار المغايرة شرطاً لصحّة الحمل،

---

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق: ١٤٢.

(٢) المنطق، مصدر سابق: ١٠٠.

وذلك لأنّ الحمل إنًما هو الاتحاد بين شيئين، ومع عدم المغـايرة لا يوجـد إلا شيء واحد فلا حمل.

٣. ملاك الاتحاد المتفق على كونه مقوماً لـصحة الحمـل واحـد مـن الأمور الأربعة التالية:

أ. الماهية.

ب . العدم.

ج . النسبة المكتسبة من الجاعل.

د. الوجود.

أمّا الماهية فلا تصلح لأن تكون مناط الاتحاد، وذلك لأمرين:

١. «لأنَّ الماهية مثار الكثرة، وفطرتها الاختلاف، فإنَّ الماهيات بذواتها مختلفات، ومتكثرات، وتثير غبار الكثرة في الوجود...»[1].

٢. لو كان الاتحـاد بالماهيّـة لمـا تعـددت الماهيّـات، والتـالي باطـل فالمقدم مثله حيث نجد اختلافاً بين الإنسان والفـرس والكاتـب والأسـود والحجر، فالاتحاد ليس بالماهية.

وأما العدم فلا؛ وذلك لأنَّ صحّة الحمل الناتجة عن الوحـدة والاتحـاد أثر واقعي فكيف يترتب على ما لا واقعية له؟؟

وأما النسبة المكتسبة من الجاعل فقد تقدم الكـلام فيهـا وأنهـا عبـارة أخرى عن الأصيل الذي نسميه نحن بالوجود. إذن يتعين أن يكون الوجود هو المؤمِّن للوحدة المشترطة في صحة الحمل.

الدليل الثالث: يعتمد هذا الدليل على بحث سوف يـأتي فـي المرحلـة

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق: ٧٤.

الثانية من هذا الكتاب، وهو بحث الوجود الذهني والذي يفيد بأنّ للماهية الواحدة غير وجودها العيني والخارجي وجوداً آخر ذهنياً، والآثار التي تترتب على الماهية، وهي في الخارج غير الآثار التي لها وهي في الذهن، فالنَّار في الخارج مثلاً محرقة ذات حرارة بينما وهي في الذهن ليست كذلك، فلو كانت الأصالة من نصيب الماهية لما تفاوتت آثارها. فلو كانت محرقة في الخارج فهي محرقة أيضاً في الذهن، وهذا ما لا نجده بتاتاً.

لقد رأيت العلامة ﷺ كيف صاغ هذا الدليل بصورة قياس استثنائي هذا مفاده:

لو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية

لما كان هناك فرق بين آثارها في الذهن كانت أم الخارج

والتالي باطل جزماً

أمّا بيان وجه الملازمة: لو كانت الماهية منشأ للآثار باعتبارها الأصيلة وهي واحدة سواء وجدت في الخارج أم في الذهن، لكانت آثارها في الخارج هي آثارها في الذهن لأن المؤثر ـ وهو الماهية الأصيلة ـ واحد. وأما بطلان التالي فبديهي.

الدليل الرابع: يعتمد هذا الدليل على ما يلي من مقدمات:

١. الماهية من حيث هي متساوية النسبة إلى التقدم والتأخّر والشدّة والضّعف والقوّة والفعل، وإلاّ فلو كانت الشدة داخلة في ذات الماهية لما كانت الماهية الضعيفة ماهية، أو لو كان التقدم داخلاً في ماهية الإنسان لما كان الإنسان المتأخر إنساناً وهو كما ترى. وهذا الاستواء لابدّ أنّ يكون محل اتفاق وإلا كانت المصادرة[1].

---

(١) المصادرة: هي أخذ المدّعى في الدليل أو كونه عينه.

٢. هناك تفاوت بين الماهيّات فيما ذكر.

٣. منشأ هذا التفاوت واحد مما يلي:

أ. الماهية.

ب . العدم.

ج . الوجود.

الماهية لا تصلح لأن تكون منشأ لتلك الأمور، وذلك لأمرين:

١. خلف الفرض، حيث فرضنا أنَّها متساوية النِّسبة إلى الآثار المذكورة فهي من حيث هي لا تقتضي التّقدّم ولا التّأخّر ولا الشدة ولا الضعف ولا الفعل ولا القوة فكيف وهي متساوية النسبة يصح إسناد ما ذكر إليها؟؟

٢. لزوم التشكيك في الماهية إلاّ أن هذا يصلح أن يرد به على من يقول باستحالة التشكيك في الماهيّة، ومع هذا يقول باعتبارية الوجود، إذ هو مطالب ببيان منشأ هذه الآثار الواقعية.

وأمّا من لم يقل باستحالة ذلك التشكيك فلا يؤخذ بذلك. ومن الملفت أنَّ العلاَّمة المرحوم السيد رضا الصدر رحمه الله لا يرى ضيراً في وقوع التشكيك في الماهية وصدق مفهومها على جميع أفرادها بالتساوي[١]. وأمَّا الأمران الآنفان يمكن إرجاع الثاني للأول لذلك ركز العلامة رحمه الله على الاستواء دون التشكيك في الماهية.

---

(١) الصدر: السيد رضا، الفلسفة العليا، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٢٠هـ.ق، الطبعة الثانية، ص ٢٠٣.

أصالة الماهية:

هناك من يُنْسَبُ إليه القول بأصالة الماهية واعتباريّة الوجود، وذلك من خلال كلمات صدرت عنه اعتبرت وثيقة دامغة، تثبتُ ذهاب صاحبها إلى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود.

الشيخ السهروردي هو من ينسب إليه القول بأصالة الماهية عادة، إذ هو أول من تفوّه بها وأبدعها شبهة نكراء[1] غير أنه استبصر فيما بعد ولكن بقيت الشبهة تنسب إليه إلى يومنا هذا، وذلك كلّما دقّ الكوز بالجرّة وانفتح حديث الأصالة.

الدليل على أصالة الماهية:

يمكن صياغة دليل الشيخ الإشراقي بالصورة التالية:

الفرض: الماهية والوجود مفهومان متغايران.

المدعى: الواقعية مصداق للماهية لا الوجود. فهي الأصيلة دونه.

البرهان: لو كان الوجود أصيلاً وكانت الماهية اعتبارية، لكان موجوداً وحاصلاً في الأعيان، وإذا كان موجوداً في الأعيان فلوجوده وجود، ولا بدّ أنّ يكون وجود وجوده موجوداً في الأعيان، لفرض أصالته، وكذلك لا بدَّ أن يكون لوجود وجوده وجود، ولا بدَّ أن يكون وجود وجوده موجوداً في الأعيان، لفرض أصالته، وكذا لابد أن يكون لوجود وجود وجوده في الأعيان، وهكذا إلى غير النهاية، والدليل الكفيل بإثبات هذا التسلسل الباطل قاعدة كليّة، مفادها: كل ما يلزم من تحققه تكرّره فهو اعتباري، هذه جعلها كبرى في قياس، صغراه أثبتها البرهان السابق، وهي: الوجود يلزم من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: تعليقة الشيخ حسن حسن زادة آملي ١: ٦٦.

تحققه تكرره، فإذن فهو اعتباري، وإذا كانت الاعتبارية من حظ الوجود، فتكون الأصالة من نصيب الماهية. وخلاصة الدليل هي التالي:

كل ما يلزم من وجوده في الأعيان تكرّره لا وجود له

الوجود يلزم من وجوده في الأعيان تكرّره

∴ الوجود لا وجود له

نقد الدليل:

لقد أجاب المصنّف رحمه الله بجواب صدر المتألّهين الثاني، حيث كان الأول عرفياً بينما هذا فقد جاء تحقيقياً عقلياً، حيث قال فيه: «الوجود موجود، وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو وجود، والذي يكون لغيره منه، وهو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته...»[1].

إذن كلام السهروردي كان يفيد بأنّ ثبوت الوجود للوجود يحتاج إلى وجود حتى يحمل عليه الوجود، وهذا يؤدي إلى التسلسل المحال، لكن صدرا رحمه الله ينفي ذلك الاحتياج، ويذهب إلى أن ثبوت الوجود والتحقق للوجود لا يحتاج إلى واسطة، وإنّما ذلك بنفس ذات الوجود. عندما يقال الوجود موجود بنفس ذاته ليس المراد منه نفي الواسطة في الثبوت حتى يصبح الوجود الممكن واجباً، وإنّما المراد منه نفي الواسطة في العروض، أو الحيثيّة التقييدية، وهذا ما يستدعي الإشارة إلى الوسائط الثلاث: الواسطة في الثبوت، والواسطة في الإثبات والواسطة في العروض.

---

(١) الحكمة المتعالية: في الاسفار العقلية الأربعة مصدر سابق ١: ٤٠.

الواسطة في الثبوت: وذلك عندما يقال: (ب) واسطة في ثبوت (ح)، أي (ب) علة للوجود العيني لـ (ح)، كما النار بالنسبة لحرارة الماء وتسمّى بالحيثيّة التعليلية.

الواسطة في الإثبات: وذلك عندما يقال: (أ) واسطة للإثبات بالنسبة لـ (ب) أي العلم بـ (أ) علة للعلم بـ (ب) كما أن العلم بالدخان علة للعلم بوجود النار.

الواسطة في العروض: وهي أن ينقل الذهن حكم أحد المتحدين بنحو من المجاز إلى المتحد الآخر، كما إذا ركب إنسان سفينة، فالسفينة هي التي تتحرك ولكن نقول: الإنسان الذي في السفينة يتحرك أيضاً، مع أنه ليس كذلك، وذلك عندما يكون جالساً فيها، وإنَّما أسندنا الحركة للإنسان بواسطة حركة السفينة، ويعبَّر عنها أحياناً بالحيثيّة التقييدية.

ثم إن الدليل الذي ساقه السهروردي سليم الكبرى عليل الصغرى، لأنَّ وجود الوجود وتحققه في الأعيان لا يلزم منه تكرره، إذن فقد اخطأ السهروردي في تطبيق تلك القاعدة التي ابتكرها، وهي: كلّ ما يلزم من تحقّقه تكرّره فهو اعتباري، ولعلّ الذي زاد في توريط السهروردي في اعتبار الوجود هو ـ بحسب ما يذهب إليه المطهّري[1] ـ الاشتباه في تحديد مفهوم المشتق، كقولنا الوجود موجود، إذن هناك ذات ووجود والوجود غير الذات، وهذا غير صحيح، لأمرين:

الأول: لأننا نصف الشيء بالموجود عندما يكون أمراً حقيقياً وواقعياً.

الثاني: أن الحقائق لا تدور مدار الأبحاث اللغوية، حيث يختلف البحث اللغوي عن البحث التكويني الحقيقي.

---

(١) شرح المنظومة: مصدر سابق ١: ٨٠ و٨٧.

نظرية الدواني في الأصالة[١]: ذهب المحقق الدواني إلى التفصيل في موضوع الأصالة، حيث قال بأصالة الوجود في الواجب تعالى، بينما في الممكنات فقد ذهب إلى أصالة الماهية،حيث يطلق الوجود عليه تعالى بمعنى انه نفس الوجود، وإذا كان تعالى نفس الوجود فلا مجال للقول باعتباريته كما لا يخفى، وأما إطلاق الوجود على الماهية فليس أمره كذلك، وإنَّما بمعنى المنتسب إلى الوجود، كالتّامر، وهو المنسوب إلى التمر إمَّا زراعةً أو تجارةً، وليس التامر زيد تمراً.

وهذا الرأي[٢]، في الأصالة يذكرنا بمن ذهب إلى أن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج عن حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة، وقد عرفت ما فيه.

لفتة: عندما تقف على آراء العرفاء في الوجود تجد أنهم يحصرون الوجود به تعالى، فالوجود هو الواجب والواجب هو الوجود، ولا يطلق الوجود على الممكنات أبداً[٣]، وإذا أطلق عليها الوجود فهو من باب المجاز العقلي، الذي هو إسناد الشيء إلى ما ليس له ـ فلعلَّ الدواني أراد هذا أو لعلَّه ـ كما أشار السبزواري ـ أراد توظيف ذلك المسلك العرفاني في نظريته تلك. أمَّا على الأول فلا يرد عليه ما أورده المصنف ﵀، وأما على الثاني فالإشكال وارد.

كـأنَّ مـن ذوق التألّـه اقتـنص   من قال ما كان له سوى الحصص

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح: ٤٥.

(٢) شرح المنظومة للمطهري: مصدر سابق ١: ١٩٢.

(٣) تحرير التمهيد، مصدر سابق: ١٤.

إشارات الفصل:

تسلسل منطقي: لقد أجاد المصنف رحمه الله في دخوله إلى هذا الفصل حيث كان متسلسلاً تسلسلاً منطقياً محكماً:

أ. هناك أمور واقعية، ودليله ـ كما عرفت ـ الضرورة والبداهة.

ب . هناك آثار واقعية لتلك الأمور الواقعية.

ج . هناك مفهومان ينتزعان من كل واقعية ممكنة، وهما: الوجود والماهية.

د. عندها يقفز السؤال إلى الأذهان، تلك الواقعية مصداق لأي منهما أولاً وبالذات، وللثاني ثانياً وبالعرض.

قاعدة السهروردي: «ذكرنا أن شيخ الإشراق أقام برهاناً على اعتبارية الوجود، وحسب قوله: عدم زيادة الوجود على الماهية، وذكر ما يشبه هذا البرهان في أماكن متعددة، و برهانه هذا استخرجه من قاعدة ابتكرها هو، وهي: كل ما لزم من تحققه تكرره فهو اعتباري، يعنى الأمور الاعتبارية فقط هي التي يلزم من تحققها تكررها، وأما الأمور الحقيقية فلا يمكن أن يستلزم من تحققها تكرارها، فمثلاً إذا تحقق الإنسان فلا يلزم من تحققه إنسان آخر وهكذا إلى ما لا نهاية، أي لا يلزم من تحقق هذا الإنسان تحقق بشر آخرين إلى ما لا نهاية إلى جانبه، لأن الإنسان أمر حقيقي...»[(١)].

الأصالتان معاً[(٢)]: نريد أن ندعي في هذه الإشارة، أن لفظ «الأصالتان

---

(١) شرح المنظومة للمطهري: ١٠٨ مصدر سابق.

(٢) ذكر ذلك الأستاذان: غلام رضا فيّاضي في تعليقة على النهاية، والسيد كمال الحيدري في أبحاث النهاية أيضاً.

معاً» مشترك بين معنيين، أحدهما باطل والآخر ليس كذلك، أمّا الأول فهو ما تقدم عند عرض الأقوال المحتملة في المسألة، وأمّا الثاني فهو يعتمد على نفس المقدمات التي استهل بها المصنف ﷺ بحث الأصالة، لكنه عندما يأتي الأمر الرابع من الأمور المذكورة في الإشارة الأولى يقع الطلاق، حيث يذهب هذا الرأي إلى أن لكلٍّ من الوجود والماهية ما بإزاء حقيقة، والواقعية مصداق لكل منهما أولاً وبالذات، إلاَّ أنَّ مفهوم الوجود يحكي عما به تشترك الواقعيات والحقائق، بينما الماهية تحكي نحو وجود كل واقعية وحقيقة والذي تمتاز به عن الأخرى فالماهية على هذا ليست حداً للوجود، وإنَّما هي نحو الوجود، وبالتالي فما به الإشتراك وهو الوجود عين ما به الامتياز وهو الوجود أيضاً، وبالعكس وبهذا التصور الجديد تنحل عقدة الوجود الذهني التي سوف يأتي الحديث عنها في المرحلة الثانية.

كما تحلُّ على ضوء هذا التصور للأصالتين معاً عقد أخرى.

١. فضّ النزاع بين القائلين بأصالة الوجود والقائلين بأصالة الماهية.

٢. فض النزاع في مسألة المجعول والأثر الذي تضعه العلّة في معلولها أهو الوجود أم الماهية أو الصيرورة.

٣. صحة وجواز إطلاق الماهية عليه تعالى، كما ورد ذلك في بعض الروايات[(١)].

التماس وجه للإشراقي: «ينسب لشيخ الإشراق القول بأصالة الماهية، وهذا الكلام غير صحيح من جهة وصحيح من جهة أخرى، وليس صحيحاً

---

(١) الكليني، أبي جعفر محمد بن يعقوب، أصول في الكافي، ج١، باب: إطلاق القول بأنه شيء، الحديث الثالث.

أنْ يتصور أحد أنَّ هذه المسألة كانت مطروحة في فلسفة شيخ الإشـراق... ولكنه طرح مسألة ما بشكل آخر استنتج منها هذا القول...»[١].

وإنَّما كان الشيخ الإشراقي بصدد نفي زيادة الوجود على الماهيـة فـي الأعيان وبصدد القول باعتبارية مفهوم الوجود، حيث كـان التـصور الـسائد خلاف ذلك.

---

(١) شرح المنظومة للمطهري١: ٦٥ وكـذلك أصـول الفلـسفة ٢: ٨١، وتعليقـة الـشيخ مـصباح رقم (١٠).

الفصل الخامس:

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس، فالوجود عندهم لكونه ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الماهيّات كالنُّور الحسّيّ الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار. فكما أنّ النُّور الحسّيّ نوع واحد، حقيقته أنّه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقّق في جميع مراتب الأشعّة والأظلّة على كثرتها واختلافها، فالنُّور الشّديد شديد في نوريّته التي يشارك فيها النورَ الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوّماً للنوريّة حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريّته، ولا أنّه مركّب من النُّور والظُّلمة لكونها أمراً عدميّاً، بل شدّة الشديد في أصل النّوريّة، وكذا ضعف الضعيف، فللنُّور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدّة والضّعف، ولكلّ مرتبة عرض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدّة والضّعف، والتقدّم والتّأخّر وغير ذلك، فيرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك، وما به الإختلاف إلى ما به الإتّحاد، فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوّماً للوجود، لبساطته ـ كما سيجيء ـ ولا أمراً خارجاً

عنه، لأنَّ أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة ـ بمعنى ما ليس بخارج منها ـ

ولها كثرة طوليّة باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب وهي التي لا فعليّة لها إلاّ عدم الفعليّة وهي المادّة الأولى الواقعة في أفقِ العدم، ثم تتصاعد المراتب إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حدَّ لها إلاّ عدم الحد، ولها كثرة عرضيّة باعتبار تخصُّصها بالماهيّات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

وذهب قوم من المشّائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذاتها، أمَّا كونه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها، وأمَّا كونها متباينة بتمام الذات فلبساطتها، وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها لازماً لها[1].

والحقُّ أنَّه حقيقة واحدة مشكّكة، أمّا كونه حقيقة واحدة، فلأنّه لو لم يكن كذلك، لكان حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات، ولازمه كون مفهوم الوجود ـ وهو مفهوم واحد كما تقدم ـ منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة، وهو محال، بيان الإستحالة: أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنَّما الفارق كون الوجود ذهنياً أو خارجياً، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير، وهو محال.

وأيضاً لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإن اعتبر في صدقه خصوصيّة هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق وإنِ اعتبر فيه خصوصيّة ذاك لم يصدق على هذا، وإنْ اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً لم يصدق على شيء منهما، وإن لم يعتبرْ شيء من الخصوصيتين ـ بل انتزع من القدر المشترك بينهما ـ لم يكن منتزعاً من الكثير

(١) إذ لو كان داخلاً، كان جزء وينافى ذلك البساطة ـ منه ﷺ ـ

بما هو كثير، بل بما هو واحد، كالكليّ المنتزع من الجهـة المـشتركة بـين الأفـراد الصادق على الجميع، هذا خلف.

وأمَّا أنَّ الحقيقة مشكِّكة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفـة الـتي هي صفات متفاضلة غـير خارجـة مـن الحقيقـة الواحـدة، كالـشدّة والـضّعف والتقدّم والتّأخّر، والقوة والفعل وغير ذلـك، فهـي حقيقـة واحـدة متكثـرة في ذاتها، يرجع فيها كلٌّ ما به الامتياز إلى ما به الإشتراك، وبالعكس، وهـذا هـو التّشكيك.

الشرح:

قبل الخوض فيما أراده المصنف ﷺ من نقاط في هذا الفصل لا بأس بالوقوف على الأمور الثلاثة التالية:

١. تاريخ المسألة.

٢. الأقوال فيها.

٣. أهميتها.

وأمّا النقاط التي عرض لها ﷺ في الفصل السابق فهي:

١. عرض المصنف ﷺ لرأيين في المسألة:

أ. رأي من قال بوحدة الوجود التشكيكية.

ب . رأي من قال بكثرة حقائق الوجود على نحو التباين بتمام الذات، والأول منسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس، بينما الثاني لقوم من المشّائين.

٢. أوضح المصنف ﷺ الوحدة التشكيكية للوجود من خلال مثال جسي، وهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس.

٣. استدلال المصنف ﷺ على مختاره وهو الوحدة التشكيّكية مع إبطال رأي المشاء المذكور، وذلك من خلال دليلين.

تاريخ المسألة: «لم تطرح هذه المسألة في كتب الفلاسفة القدماء بالصورة التي هي عليها الآن، من حيث عنوانها، والشكل الذي تراها عليه الآن في الكتب الحديثة فالفلاسفة السّابقون لملاّ صدرا لم يذكروها كما هي عليه بعده، فلو لا حظنا كتب الفارابي وابن سينا، ومن تأخّر عنهما لا نعثر لهذه المسألة على ذكر واضح. وعنوان مستقل... وقد تمكّن ملا صدرا

من تأسيس قواعد فلسفيّة لهذه المسألة، كما صاغها صياغة فلسفيّة لتدخل الدراسات الفلسفيّة... بعد أن كانت حكراً على العرفان، ويلاحظ أنَّ مُلاَّ صدرا عندما يبحث مسائل الوجود يبحثها أحياناً تحت عنوان (نقاوة) وهو يعني أنه يريد أن ينقّي كلام غيره ويخلِّصه من الشوائب...»[١].

الأقوال في حقيقة الوجود: الأقوال في حقيقة الوجود أربعة:

١. **وحدة الوجود والموجود:** حيث يذهب أصحاب هذا الرأي ـ العرفاء ـ إلى أنَّ الوجود والموجود واحد[٢]، وذلك لأنَّ الوجود واجب الوجود، وواجب الوجود واحد، فالوجود واحد، والواجب هو الحق تعالى إذن فالوجود هو الحق تبارك وتعالى، والكثرة التي نراها إنَّما هي مظاهره وشؤونه وتجلياته، وقد وقع الاختلاف في رجوع هذا القول إلى ما ذهب إليه صدر المتألهين في أنَّ الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، حيث ذهب البعض إلى كونهما رأياً واحداً، بينما بقي بعض آخر يصرُّ على الفصل بين الرأيين.

٢. **وحدة الوجود في عين كثرته:** وهو ما ذهب إليه صدر المتألهين تبعاً للفهلويين، حيث رأى معهم أن حقيقة الوجود واحدة لكنها مشككة، ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، بحيث يرجع ما به الامتياز إلى ما به الإشتراك وبالعكس. إذ الإشتراك بالوجود والامتياز به وإذ لا ثاني ولا غير للوجود، فما به الإشتراك عين ما به الامتياز.

٣. **كثرة الوجود والموجود:** وهو ما ذهب إليه المشّاؤون من أنّ الوجود

---

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ١: ١٦٣.

(٢) ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح: الأستاذ السيد جلال الدين آشتياني، نشر: (بوستان كتاب)، ١٣٨١هـ.ق، الطبعة الثالثة، ص ٢١٠.

حقائق متباينة بتمام الذات وقد استدلوا لذلك بالأمرين التاليين:

أ. تباين الحقائق الوجودية التي هي مناشئ للآثار الوجودية يرجع إلى تباين واختلاف تلك الآثار، واختلاف الآثار واضح، وضوح الشمس في رابعة النهار، حيث نجد حرارة وبرودة ونمواً و تغذية وشدة وضعفاً.

ب . بتمام الذات، لأنَّ الوجود بسيط، فلا بد أن يكون تباين الحقائق بتمام الذات وإلاَّ لتركَّبت كُلُّ حقيقة من حقائق الوجود مما به الإشتراك، وممّا به الامتياز وهذا يخدش بالبساطة التي يقول بها هؤلاء أيضاً.

٤. **وحدة الوجود وكثرة الموجود:** وهو قول المحقِّق الدواني الذي ذهب إلى أنَّ الوجود واحد شخصي كما قالت به الصوفية، إلاَّ أنَّ الوجود لا ينحصر بالواجب تعالى، حيث إنَّ الممكنات من موجوداته موجودة أيضاً حقيقة، إلا أنَّ معنى الوجود المحمول عليها غير معنى الوجود المحمول عليه تعالى.

أهميتها: ترتكز الحكمة المتعالية على ركيزتين أساسيتين، هما: أصالة الوجود، ووحدة حقيقته المشككة ذات المراتب، وقد جاء هذا الارتكاز بعد أن قامت الأدلّة على بطلان أصالة الماهية التي كانت تعوِّل كثيراً على مسألة وجود الكلي الطبيعي وبطلان ما يتشخص به ذلك الكلي، وبعبارة أخرى: كانت الفلسفة القديمة تقوم على ركنين.

١. أصالة الماهية التي هي الكلي الطبيعي.

٢. ما تتشخَّص به هذه الماهية.

حيث ذهبوا إلى أنَّها تتشخّص بالعوارض لكنّ هذين الركنين سرعان ما انهارا تحت وطأة الأدلة التي أقيمت على أصالة الوجود وأنَّ العوارض لا تصلح لأن تكون مشخّصة وإنَّما التشخّص بالوجود، من هنا كان لزاماً على

أصحاب هذا الإنجاز أن يعطوا توضيحاً للمخصص الجديد، فجاءت نظرية الوحدة التشكيكية التي تذهب إلى أن التخصص إنَّما هو للوجود بنفس حقيقته الواجبة، وبسبب مراتبه المختلفة ضعفاً وشدة.

الرأي الحق: لقد اشرنا إلى أن المصنف رحمه الله اثبت وحدة الوجود من خلال إبطال مذهب المشاء، وإنَّما اكتفى بتوضيح المختار بمثال حسّي، حيث مثَّل الحقيقة الواحدة المشككة بالنور الحسّي ولنبدأ بالأمر الأول ثم نقف على التمثيل المشار إليه.

ذكرنا أن رأي المشاء ينهض على أمرين:

١. حقائق الوجود متباينة.

٢. التباين بتمام الذات.

وقد وقفت على دليل كل من ذينك الأمرين. لكن المصنف رحمه الله ساق دليلين على إبطالهما:

الأول: لو كان الوجود حقائق متباينة بتمام الذات لما صح انتزاع مفهوم واحد منه، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمَّا الملازمة، فلأنَّه لا بد من المسانخة بين المنتَزع والمنتَزع منه، وإلاَّ لصحّ انتزاع أيِّ مفهوم من أيِّ مصداق، وبالتالي لصدق أيُّ مفهوم على أيِّ مصداق، وهو كما ترى وأمّا بطلان التالي: فلأنَّ مفهوم الوجود وهو واحدٌ ـ لإشتراكه المعنوي ـ يصدق على هذه الحقائق والصدق فرع الانتزاع، إذن فهو منتزع، وإذا كان منتزعاً فليست تلك الحقائق متباينة بتمام الذات.

أو لو كان الوجود حقائق متباينة بتمام الذات للزم منه التناقض، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما الملازمة: فلأن المصداق هو عينٍ المفهوم ذاتاً، وإنَّما الإختلاف بينهما في الوجود، إذ مفهوم الفرس مثلاً عين الفرس في الخارج الذي هو مصداق الفرس، غير أنَّ الفرس المفهومي يوجد بوجود ذهني بينما المصداقي يوجد بوجود خارجي، وما نحن فيه حيث إنّ مفهوم الوجود واحد بناءً على الإشتراك المعنوي فلا بد أن يكون مصداقه واحداً.

بطلان التالي: عندما يكون المفهوم واحداً والمصداق كثيراً، واحدهما عين الآخر فما فرضناه واحداً يكون كثيراً، وما فرضناه كثيراً يكون واحداً، وهو كما ترى.

الثاني: يمكن عرض هذا الدليل بالصورة التالية:

الفرض: مفهوم الوجود واحد.

المدعى: مصداقه واحد أيضاً.

البرهان: لو لم يكن واحداً وصحَّ انتزاعه لما صدق على أي من المصاديق والتالي باطل فالمقدم كذلك.

بيان الملازمة: المصداق إما واحدٌ وإمَّا كثير، ولا يوجد واسطة.

أما بطلان اللازم: لو كان عندنا ثلاث حقائق وجودية مثل: (أ) و (ب) و (ج)، لا بد أن يكون في كل واحد منهما خصوصية تميزها عمّا عداها، ولتكن الخصوصيات هي التالية:

(د) في (أ) و (ص) في (ب) و (ع) في (ج)، فإذا انتزع مفهوم الوجود من (أ) وقد أخذت فيه خصوصيته (د) لما صدق على (ب) و(ج)، حيث تلوَّنّ مفهوم الوجود بالخصوصية (د) ولا مسانخة بين (د) و (ب) و (ج)، وهكذا لو انتزع من (ب) أو (ج) وإذا انتزع مفهوم الوجود من الحقائق الثلاث (أ) و (ب) و (ج)، لما صدق مفهوم الوجود على أيٍّ منها، وهذا

واضح البطلان. إذن فالوجود حقيقة واحدة وليس حقائق كثيرة.

إلى هنا ثبت أنّ الوجود حقيقة واحدة، وليس حقائق متباينة، ولمّا بقي إعطاء توضيح وتبرير للكثرة التي لا تنكر، شرع المصنف ﷺ بعد اثبات الوحدة من خلال ابطال كون الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، شرع في تفسير تلك الكثرة وذلك من خلال التشكيك في تلك الحقيقة الواحدة، حيث تختلف مراتب تلك الحقيقة بالشدة والضعف والتقدم والتأخُر، وهي خصوصيات غير خارجة عن الوجود، كما سوف يتضح هذا أكثر من خلال المثال الآتي.

إذن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب أعلاها المرتبة التي حدها أنها لا حد لها ؛وذلك لعدم تناهي وجودها وفعليتها في قبال المرتبة التي فعليتها أنه لا فعلية لها.

مثال النور الحسي: النور الحسي ذو حقيقة واحدة، وهو أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأشياء من الأجسام الكثيفة لا اللطيفة كالجنّ، وهذه الحقيقة تنطبق على مختلف مراتب النور الطولية والعرضية، أمّا الطوليّة فهي التي تخلتف بالشدة والضعف، كالمرتبة التي تبلغ (٨٠) درجة من النورية مثلاً والمرتبة التي تبلغ (٣٠) درجة من النورية، حيث إنّ النور في المرتبة الأولى ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام وكذلك الأمر بالنسبة إلى النور في المرتبة الثانية، وأمَّا العرضيّة فهي التي لا تتفاوت بالشدة والضعف وإنَّما بسبب القوابل، كما لو كان عندنا نور ذو درجة واحدة من الشدة ولتكن (٧٠) درجة مثلاً، نلقيه على لوحين من الزجاج أحدهما أخضر والآخر أحمر، سوف نجد مرتبتين من النور إحداهما حمراء والأخرى خضراء، حيث نجد أيضاً أنَّ كلاً من النورين الأحمر والأخضر ظاهراً بذاته مظهراً

لغيره من الأجسام، إذن فالنور الحسي حقيقة واحدة تصدق على كل نـور شديداً كان أم ضعيفاً، أحمراً كان أم أخضراً.

هنا يقفز إلى الذهن السؤال التالي: عندما يقال: شدة وضـعف، أحمـر وأخضر، هي أمور ميَّزت مرتبة من الوجود عن أخرى، ما هي علاقـة هـذه الخصوصيات بحقيقة الوجود؟ هل هي داخلة في الحقيقة أم خارجة عنها؟

هذه الخصوصيات ليست أجزاءً داخلة في الحقيقيـة مقومـة لهـا، والاّ فلو كانت الشدة جزءً داخلاً في النورية مقوماً لها، لما كان النـور الـضعيف نوراً، أي لم يكن ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الأجسام، وهذا باطـل بـأدنى التفات، وكذلك لو كانت الأحمرية أو الأخضرية والأضعفية إذ ضعف النور لا يقدح بنوريته، بل النور وإن بلغ درجة قصوى مـن الـضعف يبقـى نـوراً ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الأجسام، وليس ضعف النور وليـد تركبـه مـن نور وظلمة لأن الظلمة أمر عدمي لا يصلح لأن يكـون جـزءً فـي موجـود، وليست تلك الخصوصيات مجافية للحقيقة، لأنَّ ما هـو خـارج عـن النـور ظلمة لا توثر على الحقيقة فتكثّرها إلى مراتب. ذاك كان المـشبَّه بـه، وأمـا المشبه فهو الوجود، حيث إنَّ للوجود حقيقـةً واحـدة لهـا مراتـب طوليـة وأخرى عرضية، الأولى كالعلة والمعلول حيـث إنَّ العليـة والمعلوليـة فـي الوجود ليس إلاَّ؛ وذلك لأصالة الوجـود، فالعلـة وجـود والمعلـول وجـود والاختلاف بينهمـا بـالوجود حيـث إنَّ وجـود العلـة أشـد ومتقـدم علـى المعلول، ووجود المعلول متأخر وأضعف من وجود العلـة، والثانيـة كزيـد وعمرو حيث توجد عرضـية بينهمـا، لأن أحـدهما لـيس علـة ولا معلـولاً للآخر، يشتركان بالوجود ويمتاز أحدهما عن الآخر. بمشخّصاته، وسـوف يأتي أنّ المشخص الحقيقي هو الوجـود، إذن فقـد اشـترك زيـد وعمـرو

والعلة والمعلول بالوجود وكان الامتياز أيضاً بالوجود فما به الإشتراك هو الوجود وما به الامتياز هو الوجود أيضاً. والخصوصيات من شدة وضعف ليست داخلة في قوام المراتب، لأن الوجود بسيط وليست خارجة عن الحقيقة لأن ما هو خارج عن الوجود باطل إذ لا غير له. وإنّما الخصوصية تقوِّم المرتبة، والتقويم هناك ليس بالمعنى الماهوي حيث يلزم تركب المرتبة، وإنّما التقويم بمعنى ما ليس بخارج أي الخصوصية مقومة لوجود المرتبة لا لماهيّتها، بل هي تمام المرتبة.

إشارات الفصل:

أمثلة أخرى للتشكيك: ذكر العلامة المطهّري مثالين آخرين لتقريب الوحدة المشككة[١]:

١. **سلسلة الأعداد:** حيث تشترك الأعداد جميعاً بالعدديّة، وحقيقة العدديّة هي التركب من واحدات، وهذه حقيقة تشتمل على كل الأعداد من الاثنين إلى ما لا نهاية ويمتاز كل عدد عن آخر بذلك التركُب، فما به الإشتراك وهو العدديّة عين ما به الامتياز وهو العددية أيضاً.

٢. **الحركة:** حيث تنقسم إلى بطيئة وسريعة، وسرعة الحركة ليست خارجة عن حقيقة الحركة، إذ هي تراكم الحركة، وتراكم الحركة ليس أمراً مبايناً للحركة، وبطيء الحركة هو نقصان ذلك التراكم، ونقصان الشيء لا يباين حقيقته.

لا علية ولا معلولية[٢]: كيف يفسّر القائلون بتباين الوجودات تبايناً تاماً العلية والمعلولية، إذ التباين هذا يعدم الارتباط بين الموجودات، وكذلك المسانخة المطلوبة بين العلّة والمعلول، حيث يستحيل أن يكون المباين مباينة تامة علة لما يباينه والمعلول كذلك لا يمكن أن يكون معلولاً لما يباينه مباينة تامة، «وهل يكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور».

وحدة الشهود: حيث يصل العارف إلى درجة من اشتداد تعلقه وعشقه للحق تعالى تجعله لا يرى أحداً غيره، «وحتى لو نظر لشيء غير المحبوب

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٢: ٦٩.

(٢) شرح مقدمة القيصري: سيد جلال الدين آشتياني: ١١٦ بالفارسية، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي.

فإنَّه يرى فيه ذلك المحبوب، وهذه حالة العشق، وهو يحدث في الحب الطبيعي لغير الله سبحانه فالمحب لشدة وجده لا يعرف في الكون سوى ما يحب. فكيف لو كان الحب لله؟»[1]، وقد فتح العشق الإلهي باباً واسعاً في الشعر العربي والفارسي، وأصبح لهذا الميدان فرسانه الذين لا يُشقُّ لهم غبار، ومن هذا الذي لا يطرب طرباً قدسياً عندما يسمع هذه الأبيات لشاعر العشق الإلهي ابن الفارض[2]، حيث يحدد صفات العاشق الإلهي الحقيقي ليمتاز عن المدعي:

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى … فما اختاره مضنى به وله عقلُ

فإن شئتَ أنْ تحيا سعيداً فمُتْ به … شهيداً، وإلاَّ فالغرام له أهلُ

فمنْ لم يمتْ في حبِّه لم يعشْ به … ودون اجتناء النَّحل ما جنت النحلُ

وقل لقتيل الحبّ: وفَّيْتَ حقَّه … وللمدَّعي: هيهات ما الكَحَلُ[3]

ووحدة الشهود هذه غير وحدة الوجود التي وقفنا عليها في هذا الفصل.

---

(١) شرح المنظومة للمطهري: مصدر سابق ١: ١٦٢.

(٢) هو عمر بن الحسين بن علي بن المرشد بن علي بن شرف الدين أبو حفص الحموي الأصل ولد في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ قدم أبوه من حماة في بلاد الشام إلى مصر فأقام فيها، وكان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين الحكام فلقب بالفارض.

(٣) الكحل: سواد في أجفان العين خِلقةً. إذن هناك بون شاسع ما بين سواد العين المطبوع وبين سوادها المصنوع، وهو كالبون بين سواد الشعر المخضوب وبين سواد شعر الشباب:

يا خاضب الشيب والأيام تظهره … هذا شباب لعمر الله مصنوع

الفصل السادس:

فيما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود بوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: تخصص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيها: تخصصها بخصوصيات مراتبها غير الخارجة عن المراتب.

وثالثها: تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعرضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

وعرض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العرض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإنَّ حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأن ذلك مقتضى أصالته واعتباريتها، وإنّما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعةً ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية ـ أعني أنَّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» ـ توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل.

وقد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأنَّ القاعدة مخصَّصة بثبوت الوجود للماهية. وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام، فقال: «الحق أنَّ ثبوت

شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال».

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا خارج وللموجود معنى بسيط يعبِّر عنه بالفارسية بـ «هَسْتْ»، والاشتقاق صوري، فلا ثبوت له حتَّى يتوقَّف على ثبوت الماهية.

وبعضهم إلى القول بأنّ الوجود ليس له إلا المعنى المطلق ـ وهو معنى الوجود العام ـ والحصص ـ وهو المعنى العام مضافاً إلى ماهيّة ماهيّة بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، وأمّا الفرد ـ وهو مجموع المقيد والتقييد والقيد ـ فليس له ثبوت.

وشيء من هذه الأجوبة على فسادها لا يغني طائلاً، والحقُّ في الجواب ما تقدم من أن القاعدة تجري في «ثبوت شيء لشيء»، وبعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهلية المركبة دون الهلية البسيطة، كما فيما نحن فيه.

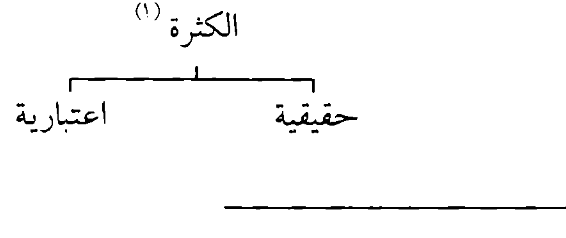
الشرح:

لقد رأينا كيف أوصلنا الفصل الرابع إلى أن الواقعية إنَّما هي من حظّ الوجود لا الماهية، فهو منشأ الآثار لا هي، وذلك من خلال بحث الأصالة، ثم راح يتردّد بعد ذلك السؤال عن أمر هذه الواقعية، وأنها هل هي واحدة لا مجال للكثرة فيها أو كثيرة لا مجال للوحدة كذلك، وما هي إلاّ إطلالة الفصل الخامس التي جاءت حاملة معها الجواب الذي حسم النزاع لصالح واقعية وحقيقة كل من الوحدة والكثرة، وذلك من خلال القول بأنَّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب، يرجع فيها ما به الامتياز إلى ما به الإشتراك وبالعكس، فما إن استتب الأمر حتى ثار السؤال، والتساؤل حول مبدأ ومنشأ تلك الكثرة، وهذا ما سوف يتكفّله هذا الفصل الذي بحث فيه المصنف أمرين:

١. ذكر مخصصات الوجود.

٢. علاج إشكال يتوجَّه على حمل الوجود على الماهية.

الأمر الأول: مخصصات الوجود: لا بد أن تعلم أن هذا البحث إنَّما يعقد حال الاعتراف بالكثرة في الوجود. وأما مع نكرانها فلا مجال لهذا البحث. إذن هناك كثرة مشاهدة في الوجود، لكنها ليست على شاكلة واحد، وذلك لاختلاف مبدئها ومنشئها، حيث تنقسم الكثرة كما يلي:



(١) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ٣٤٧.

والكثرة إنَّما تكون حقيقية إذا كان مبدؤها الوجود الـذي كمـا عرفـت أنه حقيقي أصيل غير اعتباري، بينما تكون اعتباريـة غيـر حقيقيـة إذا كـان مبدؤها يرجع إلى أمر اعتباري لا نصيب له مـن الأصـالة والواقعيـة، وهـو ليس إلا الماهية، ثم إذا أمعنا النظر في الكثـرة الحقيقيـة لرأينـا أيـضاً أنهـا ليست على وتيرة واحدة، وإنَّما هي على قسمين:

١. ما يكون الامتياز والتخصص فيها بذات الوجود، وذلـك كتخـصّص حقيقة الوجود بنفس ذاتها.

٢. ما يكون الامتياز والتخصص بخـصوصيّات المراتـب، ومثـل هـذا التخصص إنَّما يكون بين مراتب الوجود المختلفة المحدودة.

وتلك الخصوصيات غير خارجـة عـن الوجـود كمـا تقـدم، كالـشدة والضعف والتقدم والتأخر والنقص والكمال.

وامّا الكثرة الاعتبارية إنَّما هي وليـدة إضـافة الوجـود إلـى الماهيـات الكثيـرة، حيـث تـسري كثرتهـا وتمايزهـا إليـه فيمتـاز الوجـود الواحـد ويتخصص بذلك، حيث يمتاز وجود الإنسان عـن وجـود الحجـر، وذلـك لإضافة الوجود إلى الإنسان والحجر اللذين هما ماهيتان تمتاز إحداهما عن الأخرى، فيمتاز الوجود بسبب تلك الإضافة، ومن الطبيعـي أن يكـون هـذا الامتياز وهذا التخصص اعتباريين، وذلك لأن المبدأ والمنـشأ لَـهُ اعتبـاري، فلا يزيد الفرع على الأصل، إذ لا يمكن لأمر اعتباري أن يكون مبـدأ لأمـر أصيل غير اعتباري.

الأمر الثاني: **إشكال الفرعية وعلاجه**: لمّا سمعت أنَّ المخـصِّص الثالـث في دار الوجود هو الماهيات وذلك عنـد عـروض الوجـود واضـافته لهـا، كقولنا: الإنسان موجود، الحجر موجود، أراد العلاّمة ﷺ أن يعـالج اشـكالاً

ينجم عن مثل هذه القضايا وعن كيفيّة عروض الوجود على الماهيّات فيها، لذلك ذهب إلى أنَّ عُروض الوجود على الماهية ليس عروضاً مقوليّاً، وقد أوضح العروض المقولي بأنه الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله. وذلك من قبيل قولنا: الجسم أبيض.

إذ لا يصح حمل البياض على الجسم إلا بعد أن يكون الجسم موجوداً في رتبة سابقة، وهذا كما يقولون: «العرش ثم النقش» حيث يستحيل أن يوجد نقش وزخرفة ولم يوجد عرش تنقش عليه.

تقرير الإشكال: يمكن تقرير الإشكال بصورة قياس استثنائي وهو التالي:

لو كان عروض الوجود على الماهية مقوليا للزم الدور أو التسلسل والتالي باطل، بشقّيه فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: بالالتفات إلى معنى العروض المقولي، وإلى قولنا: الماهية موجودة فإنَّ الماهية ثابتة قبل ثبوت الوجود لها، فنشكل قضيّة تعبّر عنها، وهي: الماهية موجودة. هنا نتساءل: هذه الماهية التي هي المثبت له والتي هي ثابتة قبل ثبوت الوجود لها، بأي وجود هي ثابتة؟ والجواب لا يعدو احتمالين:

١. ثابتة بنفس الوجود المحمول عليها في القضية الأولى.

٢. ثابتة بوجد آخر غيره.

والأول يلزم منه تقدم الشيء على نفسه، والثاني يلزم منه التسلسل، وهذا ما يوضحه المخطط التالي:

القضية (١) الماهية موجودة
↓
القضية (٢) الماهية موجودة ← لكونها مثبتاً له بمقتضى قاعدة الفرعية
↓
هذا الوجود
┐ عين الوجود في القضية (١)
┘ غيره، وبالتالي تشكل قضية ثالثة أيضاً.

أما الأول فيلزم منه تقدم الشيء على نفسه، لأن الوجود الذي ثبتت به الماهية قبل حمل الوجود عليها متقدم على الوجود المحمول لا حقاً والذي هو متأخر، وبما أن الأول عين الثاني فيكون ذلك الوجود متقدماً على نفسه، متأخر عن نفسه وكلاهما محال.

وأما الثاني فيلزم منه التسلسل، حيث تحتاج الماهية إلى وجود آخر لتكون مثبتاً له ثم ينقل الكلام لاحقاً فتحتاج إلى وجود ثالث ورابع، وهكذا يتسلسل الأمر لا إلى النهاية. إذن يلزم من عروض الوجود على الماهية عروضاً مقوليا الدور أو التسلسل.

وأما بطلان اللازم بكلا شقّيه: فواضح، وهو ما سوف يأتي البحث فيه لاحقاً[1].

أما علاج الإشكال: طرحت علاجات وحلول عدة لهذا الإشكال، ذكر العلامة ﵀ ستة، لكنه ارتضى اثنين منها دون البقية، حيث وصفها بالفساد من دون أن يشير إلى جهة فسادها، واليك هذه الأجوبة، بدءاً بالجوابين اللذين ارتضاهما المصنف ﵀ رغم أنّه فَصَلَ بينهما بالأجوبة الأربعة المذكورة.

١. **عكس الحمل:** هذه القضايا التي يكون فيها المحمول الوجود إنَّما

---

(١) المرحلة السابعة، مرحلة العلة والمعلول.

هي من عكس الحمل، حيث إنّ الصحيح أنْ يُحْمل على الوجود وأن يكون الوجود هو الموضوع، وذلك لأنك سمعت في المقدمة أن موضوع الفلسفة إنَّما هو الموجود ومسائلها إنَّما تدور حوله. والسر في هذا العكس الأنس، حيث إنّ الذهن يتعامل مع الواقع الخارجي من خلال المفاهيم والماهية وبشكل دائم، الأمر الذي جعله يأنس بها فيقدّمها إذا أراد الحديث عنها ويحمل الوجود عليها.

٢. **لا مجال للفرعية:** يعتمد هذا الجواب على إخراج هذه القضايا التي يكون فيها الماهية موضوعاً والوجود محمولاً تخصصاً عن قاعدة الفرعية، حيث إنَّ القضايا على قسمين:

أ. قسم هو مفاد كان التامة، والذي يقع جواباً عن السؤال بـ (هل)[1] البسيطة التي يسأل بها عن ثبوت الشيء، كأنْ يقال: هل الإنسان موجود؟ فإذا أجيب: (الإنسان موجود)، فهذه قضيّة هي مفاد كان التامة التي يكون المحمول فيها هو الوجود المطلق.

ب . قسم هو مفاد كان الناقصة، والذي يقع جواباً عن السؤال بـ (هل) المركَّبة التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء ثابت، لا عن ثبوت الشيء، كأنّ يقال: «هل زيد مجتهد». فإذا أجيب وقيل: «زيد مجتهد» فهذه الإجابة قضية هي مفاد كان الناقصة التي يكون المحمول فيها الوجود المقيّد، وهو الاجتهاد الذي هو نحو من الوجود لا الوجود المطلق.

فإذا اتضح لك ما تقدم فإنَّه يقال: إنَّ القضايا التي هي مفاد كان الناقصة هي مجرى لقاعدة الفرعية دون القضايا التي هي مفاد كان التامة، قولنا: زيد مجتهد هو مجرى لقاعدة: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ١١٢.

له. لا قولنا: زيد موجود أو الإنسان موجود. قال صدر المتألهين ﵀: «وتحقيق ذلك أنَّ الوجود نفس ثبوت الماهية ولا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرعِ ثبوت الماهية. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصِّصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينتقلون عنها إلى الإستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عيناً بل يقولون: إنَّ الماهية لها اتحاد بمفهوم الوجود وهو أمر بسيط كسائر المشتقّات يعبَّر عنه بالفارسية بـ (هست) ومرادفاته، وليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج إلى غير ذلك من التعسّفات»[١].

وأمَّا أصحاب هذه الأقوال، فـ«التخصيص بما عدا الهليّات البسيطة قول الإمام الرازي، وتبديل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدواني، وإنكار الاتصاف والفرد للوجود ولو ذهناً حتى يقوم بالماهية قول السيد المدقّق...»[٢].

واليك هذه الأقوال فيما يلي:

٣. **التخصيص**: لما رأى البعض هذا الإشكال عويصاً عصياً ذهب إلى التخصيص، حيث رأى أنَّ قاعدة الفرعيّة تجري بشكل كلي وفي كل القضايا باستثناء القضايا التي يحمل فيها الوجود على الماهية، والجوب على هذا الرأي بالقياس التالي:

قاعدة الفرعية قاعدة عقلية

القواعد العقليّة كليّة لا تخصَّص

∴ قاعدة الفرعية كليّة لا تخصَّص

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٤٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٣ حاشية رقم (٤).

أما الصغرى: فإنَّ عقلية هذه القاعدة أمر لا يمكن غمض العين عنه، كيف وقد قامت عليها مسائل منطقية وأخرى فلسفية غاية في الأهمية والخطورة، حيث اعتبر وجود الموضوع في القضية الموجبة لازماً في صدقها بناءً على هذه القاعدة[١]، وكذلك بحث الوجود الذهني فقد ارتكز عليها بشكل واضح.

وأمّا الكبرى: القاعدة العقليّة هي تلك القضية التي يكون الموضوع فيها علة تامة لثبوت المحمول له، وإذا وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول، لذلك نجد اجتماع النقيض علة تامة للامتناع، من دون اختلاف أو تخلّف.

٤. **الاستلزام**: هذا حل آخر أيضاً يعبرٌ عن الإندحار أمام الإشكال، هو الاستلزام الذي يفيد بأنَّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال إذاً على حد زعم صاحب الاستلزام.

الاستلزام قاعدة لا غبار عليها، حيث يستلزم ثبوتُ شيء لشيء ثبوت ذلك الشيء أي ثبوت (أ) لـ (ب) يكشف عن وجود (ب)، لكن لا يعلم أن (ب) ثابت قبل (أ) أم ثبت بثبوته. لكن الإشكال إنَّما تولّد عن قاعدة الفرعية ولا يحل باللجوء إلى قاعدة أخرى.

٥. **إنكار الاتصاف**: قاعدة الفرعية تفيد ثبوت شيء لشيء، أي هناك شيئان: ثابت و مثبت له، بينما ما نحن فيه ـ الماهية موجودة ـ لا يوجد شيئآن وإنَّما توجد الماهية ليس إلاَّ، إذ لا تحقق للوجود لا ذهناً ولا خارجاً حتى تصل النوبة إلى قاعدة الفرعية. وإنْ قيل: الموجود مشتق أي شيء ثبت له الوجود والذي ثبت له الوجود الماهية. فإنَّه يقال: إنَّ الاشتقاق في

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ١٦٠، عند تقسيم القضية إلى: ذهنية، خارجية، حقيقية.

كلمة الموجود إنَّما هو صوري ليس إلاَّ، وهو بسيط جامد لا يفيد أنَّ ذاتاً ثبت لها مبدأ الاشتقاق.

الجواب الذي يمكن طرحه رداً على هذا الحلّ، هو أنَّه قام على ركن تمَّ هدمه في الفصل الرابع من هذه المرحلة حيث يقوم هذا الحل المقترح على أساس أصالة الماهية واعتبارية الوجود. إذن فذهاب صاحب هذا الحلّ والذي هو السيد المدقّق إلى عدم اتصاف الماهيّة بالوجود أمر لا يعوّل عليه.

٦. **إنكار الفرد**: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى إنكار الأفراد العينية للوجود دون مفهوم الوجود ومعناه العام ودون الحصص التي هي عبارة عن ذلك المعنى مضافاً إلى ماهية ماهية، حيث تشكل الماهية قيداً لذلك المعنى العام المطلق، وكأنَّ صاحب هذا الرأي رأى أنَّ القول بوجود أفراد عينية للوجود هو منشأ هذا الإشكال، لذلك عمد إلى انكارها، وهو منه غير سديد لأنَّ منشأ الإشكال هو اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحصص. أضف إلى ذلك أنَّ صاحب هذا الرأي يقف في رأيه هذا معتمداً على أصالة الماهية.

وهذه محاولة من هؤلاء لإخراج القضايا البسيطة تخصصاً عن القاعدة المذكورة، وهي كذلك أي خارجة تخصصاً لكن الخطأ في الوصول إلى ذلك عن طريق نفي المصاديق الذهنية كما في الجواب السابق ونفي المصاديق العينية كما ها هنا.

إشارات الفصل:

الخروج التخصُّصي والتخصيصي[1]: الجواب الأول من الأجوبة التي حاولت التخلّص من إشكال الفرعية الموجَّه إلى القضايا التي يكون موضوعها الماهية ومحمولها الوجود كان يفيد بتخصيص تلك القاعدة بمثل هذه القضايا، أي ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ما عدا القضايا التي يكون موضوعها الماهية ومحمولها الوجود، هذا يسمى بالخروج التخصيصي، لأن تلك القضايا يصدق عليها أنها ثبوت شيء لشيء لكنها تستثنى من الحكم المذكور في القاعدة بخلاف الخروج التخصصي حيث يقال أن تلك القضايا ليس من ثبوت شيء لشيء. إذن بالجواب الأول يريد أن يقول أن قضية: الماهية موجودة خارجة تخصيصاً لا تخصّصاً.

وقد أُجيب ـ كما سمعت ـ بأنَّ القضايا العقلية لا تُخصَّص، أي غير قابلة للتخصيص بخلاف القضايا والقواعد النقليّة، لأنَّ مثل ذلك التخصيص يؤدي إلى بطلان تلك القواعد التي هي عامة وكلية، فلو تساءلنا مثلاً عن نقيض الموجبة الكلية وقيل لنا إن نقيضها سالبة جزئية، وأسّسنا قاعدة عامة، تقول: نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية فإذا استثنينا بعض القضايا، لكان خلف العموم الذي فرضناه للقاعدة وهو تناقض.

الفرعية بالمعنى الأعم[2]: هناك معنيان لقاعدة الفرعية: الفرعية بالمعنى الاخص، وهو في مورد ثبوت شيء لشيء، وهناك معنى آخر للفرعية بحيث يشمل المعنى الآنف مع انضمام شيء لشيء أو انتزاع مفهوم من المفاهيم. وبهذا يقع التوفيق بين ما ذهب إليه صدر المتألهين رحمه الله في

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ٣١٤.

(٢) مصدر سابق ١: ٣٣٠.

الأسفار إلى أن اتصاف الماهية بالوجود ليس من مصاديق الفرعيّة، وإلاّ لزم التسلسل أو تقدم الشيء على نفسه، وبين ما ذهب إليه في المسائل القدسية، والمشاعر حيث أثبت الأصالة للوجود والاعتبار للماهيّة اعتماداً منه على قاعدة الفرعية، حيث كان استعمال قاعدة الفرعية في الأسفار بمعناها الأخص بينما جاء معناها في الكتابين المشار إليهما بالمعنى الأعم. وبهذا المعنى يتم اندراج الاستلزام الذي ذكر علاجاً للإشكال لكنه لم يكن علاجاً ناجعاً، لأنَّ الإشكال موجَّه على الفرعية بمعناها الأخص لا الأعم.

الفصل السابع:

في أحكام الوجود السلبيّة

منها: أنَّ الوجود لا غير له؛ وذلك لأنَّ انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيراً له أجنبياً عنه بطلاناً ذاتّياً.

ومنها: أنّه لا ثاني له، لأنَّ أصالة حقيقته الواحدة. وبطلان كل مايفرض غيراً له ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضمٍّ إليه، فهو صرف في نفسه، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، فكلُّ ما فرض له ثانياً عاد أولاً، وإلاّ امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج منه، والمفروض انتفاؤه، هذا خلف.

ومنها: أنّه ليس جوهراً ولا عرضاً، أمَّا أنّه ليس جوهراً فلأنّ الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، والموجود ليس من سنخ الماهية، وأمَّا أنه ليس بعرض فلأن العرض متقوّم الوجود بالموضوع والوجود متقوّم بنفس ذاته وكل شيء متقوّم به.

ومنها: أنه ليس جزءاً لشيء، لأن الجزء الآخر المفروض غيره، والوجود لا غير له.

وما قيل: «إنَّ كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود» فاعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الامكاني والماهية، لا أنّه تركيب من جزئين أصيلين.

ومنها: أنّه لا جزء له؛ لأنَّ الجزء إمَّا عقلي كالجنس والفصل، وإمَّا جزء خارجي كالمادة والصورة، وإمَّا جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم

التعليمي، وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء.

أمّا الجزء العقلي: فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إمّا الوجود، فيكون فصله المقسِّم مقوماً، لأنَّ الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصّل ذاته لا أصل ذاته، وتحصّل الوجود هو ذاته. هذا خلف، وإمَّا غير الوجود، ولا غير للوجود.

وأمَّا الجزء الخارجي ـ وهو المادة والصورة ـ فلأنَّ المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفاءهما.

وأما الجزء المقداري فلأنّ المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركب من المادة والصورة، وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذ لا جسم له فلا مقدار له.

وممّا تقدّم يظهر أنّه ليس نوعاً، لأنَّ تحصّل النوع بالتشخّص الفرديّ، والوجود متحصِّل بنفس ذاته.

الشرح:

بعد أن عرض المصنف ﵀ جملة من الأحكام الثبوتية للوجود مفهوماً ومصداقاً أراد أن يعرِّج على جملة أخرى من الأحكام لكنها السلبية التي لا تليق بساح حقيقته الواحدة المشككة طولاً وعرضاً، وهذا ما سوف تراه من خلال الأحكام التي سوف نعرضها تباعاً، وليس الأمر كما ذهب إليه الحكيم الآشتياني[١]، حيث قسّم هذه الأحكام إلى ما يكون راجعاً إلى مفهومه، وما يكون راجعاً إلى حقيقته، إذ ليس في هذه الأحكام ما يصح رجوعه إلى مفهوم الوجود الذي سوف تعلم أنّه اعتباري ليس من شأنه أن يتصف بالجوهرية أو العرضية ـ مثلاً ـ حتّى ننوِّه بذلك، وإنَّما الذي يتوهم اتصافه ببعض الصفات إنّما هو حقيقة الوجود، لذلك لابُدَّ من عقد فصل للتنبيه على عدم جواز ذلك، وأمَّا المفهوم فلا يتوهم فيه هذا الاتصاف[٢].

١. **لا غير له**: المقصود بالغير هنا ما يكون مخالفاً للوجود بالحقيقة، وهو كما ترى، وإنْ شئت نبَّهنا عليه بالقياس التالي:

غير الوجود غير أصيل

غير الأصيل باطل

∴ غير الوجود باطل

أمّا الصغرى: يمكن الإشارة إليها من خلال أمرين:

أ. غير الوجود: الماهية والعدم.

---

(١) تعليقة على شرح المنظومة، ميرزا مهدي آشتياني: ٢٥٤.

(٢) صحائف من الفلسفة، مصدر سابق: ١٢.

ب . الأصيل هو الوجود، كما تقدم في الفصل الرابع من هذه المرحلة، فما عداه من العدم والماهية باطل بطلاناً ذاتياً. لابدَّ أنْ تعلم أنَّ هذا الحكم إنَّما هو للحقيقة الواحدة المشكّكة، وإلاَّ لكل مرتبة من مراتبها غيرُ.

٢. **لا ثاني له**: أي لا يوجد حقيقة وجودية أخرى في قبال حقيقة الوجود المشككة. وهذا ما يمكن إثباته من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان لحقيقة الوجود ثان لامتازت إحداهما عن الأخرى إمَّا بالوجود أو بغيره

والتالي باطل بكلا شقّيه، فالمقدَّم مثله

أمَّا بيان الملازمة: فلأنَّ الكثرة فرع الامتياز، وإذ لا امتياز فلا كثرة وأما بطلان التالي: أما الشق الأول، فلأنه مع عدم اختلاف المميِّز ـ وهو الوجود ـ عن المميَّز ـ وهو حقيقة الوجود ـ لا امتياز ولا كثرة، فما فرضناه ثانياً عاد أولاً، وأمّا الشِّقّ الثاني فقد تكفّل مؤنة إبطاله الحكم السابق، إذ لا غير للوجود حتى يقوم بمثل هذا الدور وبهذا تثبت صرافة الوجود أيضاً.

٣. **ليس جوهراً ولا عرضاً**: يمكن نفي الجوهرية والعرضيّة عن الوجود معاً بالقياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من الوجود بماهية

كل جوهر أو عرض ماهية

∴ لا شيء من الوجود بجوهر أو عرض

أمّا الصغرى فقد اتضح أمرها فيما سبق من أبحاث، وأما الكبرى فسوف يأتي بيانه في مرحلة الماهية.

وقد اختص المصنف ﵀ سلبَ العرض عن الوجود بدليل خاص، هو

التالي، وهو من الشكل الثاني أيضاً:

الوجود متقوّم بذاته

لا شيء من العرضِ بمتقوم بذاته

∴ لا شيء من الوجود بعرض

أمّا الكبرى، فلأنَّ العرض متقوم الوجود بالموضوع، حيث يُعرَّف بأنَّه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع.

وأمّا الصغرى فلأنّ الوجود إمّا متقوّم بنفس ذاته أو بالغير، وقد تقدم أنه لا غير له، فهو متقوّم بذاته.

٤. **ليس جزءً في مركب**: أي لا يمكن أن يوجود عندنا مركب يكون الوجود أحد أجزائه، وذلك لأنَّ المركب إنَّما يتركَّب من جزئين فصاعداً، فلو أنَّ أحد أجزائه كان الوجود، فالجزء الآخر ـ مثلاً ـ هو إمَّا الوجود أيضاً أو غيره، وكلاهما محال، لأنه يلزم منهما أن لا يكون المركب مركباً، أمَّا بناءً على الأوّل فلا يوجد إلا الوجود الواحد فلا أجزاء فلا مركب، وأما على الثاني فلا غير للوجود إلاَّ العدم، أو الماهية وهما كما علمت لا أصالة لهما حتَّى يتكوّن منهما ومن الوجود مركب حقيقي أصيل.

٥. **الوجود ليس مركباً**: هذا الحكم يشمل الوجود حقيقة ومراتباً، ومسألة البساطة ها هنا وعدم التركب كالمساوقة والاصالة، أي من المحمولات التي تساوي موضوع الفلسفة، فكما أن الأصالة ليست خاصة بمرتبة من مراتب الوجود كذلك البساطة ليست خاصة بمرتبة من مراتبه، والبساطة التي تثبت للوجود، والتركيب الذي يُنْفَى عنه إنَّما هو مطلق البساطة وهو مطلق التركيب، ولعلَّ الأنسب في عنونة هذا البحث هو بساطة الوجود ليكون عنواناً ثبوتياً، حيث إنَّ الذي يسلب عن الوجود إنَّما

هو النَّقص الذي هو سلب، ومن المعلوم أن سلب السلب إيجاب[١]، وهـذا ما فعله صدر المتألهين رحمه الله.

أمَّا نفي الجنس والفصل عن الوجود فإنَّه يتمُّ من خلال مقدمة منطقيـة سوف يأتي محل الكلام فيها في المرحلة الخامسة من هذا الكتاب، حيـث تقسم المعاني التي تحمل على الماهية إلى قسمين:

١. **ذاتية**: وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها، وهي جنس وفصل ونوع.

٢. **عرضية**: وهي التي لا ترتفع الماهية بارتفاعها، وهـي العـرض العـام والخاصّة.

وأمّا العلاقة بين الذاتيات الثلاثـة، فهـي التاليـة: الجـنس عـرض عـام بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصة بالنسبة إليه، الفصل مقوِّم للنوع ومقسِّمٌ للجنس ومحصل له ومعنى كونـه محـصِّلاً أي علـة لـصفات الجـنس فـي الذهن كالتعين وزوال الأبهام لوجوده غير داخل فـي قـوام ماهيتـه، حيـث سيوافيك في أبحاث العلة أنَّ العلة تنقسم إلى داخليّـة وخارجيـة، والعلـل الداخلية تسمّى بعلل القوام وذلك كالصورة والمـادة المقـوّمتين للمعلـول، بينما تسمى العلل الخارجية بعلل الوجود، والفـصل بالنـسبة للجـنس علَّـة خارجيَّـة لا داخليّـة، إذ لـيس الفـصل داخـلاً فـي مقومـات الجـنس، وإنَّما الجنس لكي يتحصّل ويتعيّن لا بدَّ له من فصل يؤمِّن له ذلك، فكـأنَّ الفصل بالنسبة للجنس كالنور بالنسبة للأشياء حيث لا يوجـد النـور هويـةَ الأشياء[٢]، وإنَّما يكشف عنها إذن الفصل محصل لا مقـوم، والمقـوم علـى ثلاثة أقسام:

---

(١) قواعد كلى: مصدر سابق ١: ٣٥١.

(٢) رحيق مختوم ١: ٣٧٢.

١. تمام الذات (النوع).

٢. بعض الذات الأعم (جنس).

٣. بعض الذات المختص المساوي (الفصل).

بالعودة إلى ما كنّا فيه، وهو نفي التركيب عن الوجود، حيث ذكر المصنف رحمه الله أنواعاً ثلاثة للتركيب:

١. من الأجزاء العقلية، كالجنس والفصل.

٢. من الأجزاء الخارجية، كالمادة والصورة.

٣. من الأجزاء المقدارية، كالسطح، والخط والجسم التعليمي.

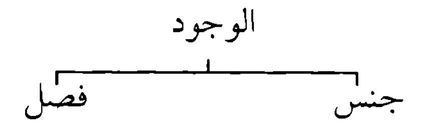
نفي الأجزاء العقلية: وذلك من خلال القياس الاستثنائي الاتصالي التالي:

لو كان الوجود مركباً من جنس وفصل لكان كلٌّ منهما إمّا الوجود أو غيره

والتالي باطل بشقوقه الأربعة فالمقدم مثله

فالوجود ليس مركباً من جنس وفصل

أمَّا الملازمة فواضحة، وإنَّما الكلام في بطلان التالي، وقبل بيان بطلانه، لا بأس بعرضه مفصلاً، حتى يبطل عن بيّنة من أمره، وذلك من خلال المخطط التالي:



الاحتمالات الأربعة هي التالية:

الجنس	الفصل
الوجود	الوجود
الوجود	غير الوجود
غير الوجود	الوجود
غير الوجود	غير الوجود

الاحتمالات التي فيها (غير الوجود) وهي ثلاثة كلها باطلة، لأنه ثبت سابقاً أنَّه لا غير للوجود، فلا مركب، وإنَّما يبقى الاحتمال الذي هو الأول والذي يكون الجنس الوجود وكذلك الفصل. وهذا يمكن إبطاله بقياس استثنائي مستقل:

لو كان جنس الوجود الوجود وفصله كذلك لكان المحصِّلُ مقوّماً والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: إذا كان جنس الوجود هو الوجود وفصل الوجود هو الوجود أيضاً، صار الفصل عين الجنس والجنس عين الفصل، إذ لا ثاني للوجود، وإذا صار الفصل عين الجنس، فقد صار مقوماً مع أنه ـ أي الجنس ـ عرض عام بالنسبة للفصل والعرض العام غير مقومٍ، بل هو خارج عن قوام الشيء، والفصل عرض خاص بالنسبة للجنس إذن صار الفصل المحصل الخارجِ عن القوام مقوماً داخلاً في القوام والعرض العام الخارج عن القوام داخلاً فيه وهذا واضح البطلان، وبهذا اتضح بطلان التالي أيضاً.

وبالعودة إلى القياس الإستثنائي الأول نجد أن الشقوق الأربعة باطلة وهي تالي ذلك القياس فيكون مقدَّمه باطلاً مثله، وهو: لو كان الوجود مركباً من جنس وفصل إذن فالوجود غير مركب من جنس وفصل.

نفي الأجزاء الخارجية: المقصود بالأجزاء الخارجية هو المادة والصورة، وأمَّا كيفية نفي هذه الأجزاء فمن خلال نفي الصورة والمادة الذهنيتين اللتين تنتزعان من الخارجيَّتين، وهما ـ أي المادة والصورة الذهنيتان ـ تُنفيان من خلال نفي الجنس والفصل، وقد نفيناهما، فيما سبق فتنتفي بذلك المادة والصورة الخارجيتان. إذن نفي الجنس والفصل نفي للمادة والصورة الذهنيتين ونفي المادة والصورة الذهنيتين نفي للمادة والصورة الخارجيتين، وذلك لانَّ الجنس والفصل هما المادة والصورة الذهنيتين ذاتاً وإنَّما الاختلاف باللحاظ والاعتبار، فالحيوان مثلاً إذا لحظناه بشكل مستقل لا يحمل عليه ولا يحمل على شيء، حينئذ يكون مادةً وأمَّا إذا لاحظناه غير مستقل وإنَّما باعتباره جزءً في مركبٍ، يحمل عليه، ويحمل على الجزء المختصّ فيكون جنساً وكذلك الفصل، وهذا ما سوف يأتي مفصلاً في مرحلة الماهية، وبعبارة اُخرى: البسيط في الذهن بسيط في الخارج. ولا عكس، اذ قد يكون بسيط في الخارج كالعرض وهو مركب في الذهن.

نفي الأجزاء المقدارية: الأجزاء المقدارية هي عوارض تعرض الجسم، وذلك كالجسم التعليمي والسّطح والخط، وتوصف بالمقداريّة لأنَّها «كم» متصل وهو ما يقبل القسمة الوهميّة لذاته، إذن هذه الأجزاء متقوّمة الوجود بالجسم، فإذا انتفى الجسم انتفت، وينتفي الجسم بانتفاء ما يتركب منه، والذي يتركّب منه الجسم هو المادة والصورة الخارجيتين وقد نفيناهما عن الوجود فيُنْفى الجسم عنه وإذا نفينا الجسم عنه تنتفي تلك العوارض التي هي الأجزاء المقدارية فالوجود ليس مركباً منها.

ثم يخلص العلامة ﷺ إلى نفي النوعية عن الوجود، وذلك لأنَّ النوع إنَّما يوجد في الخارج بوجود أفراده، والوجود متحصل بنفس ذاته لا بأمر

آخر، ويكفي لنفي النوعية عن الوجود ما تقدم من نفـي الجـنس والفـصل، لأن النوع يتركّب منهما. ولعـل المـصنف ﷺ أراد أن ينفـي الأمـرين معـاً، وهما العلل الداخلية للوجود وهي الجنس والفصل والعلل الخارجية، وهي التي تحصّل الوجود حيث تنقسم العلة ـ كما سوف يأتي في محلـه ـ إلـى داخلية وخارجية[1].

(١) المرحلة السابعة من هذا الكتاب، الفصل الثاني من فصولها.

إشارات الفصل:

أحكام أخرى:

١. لا ضدَّ لحقيقة الوجود: وذلك لأنَّ ضدَّ الشيء هو الثاني له، والمغاير له بحسب الماهية، وقد ثبت أن لا ثاني له، وكذلك لا ماهية.

قال صدر المتألهين ﵀: «تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال[١]... والوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد...»[٢].

٢. الوجود ليس كلياً ولا جزئياً: وذلك لأنهما وصفان للماهية، فهي الكلية وهي الجزئية، وهي غير الوجود، فالوجود ليس بكلي ولا بجزئي.

الكلية والجزئية ها هنا بالمعنى المنطقي لا الفلسفي والعرفاني: حيث يراد بالأول الثبات وعدمه، بالثاني السعة الوجودية والضيق، «فالوجود الكلي هو الوجود الوسيع المحيط، والمشتمل على كمال أكثر، والوجود الجزئي هو الوجود الضيّق المحاط، الفاقد لذلك الكمال، فالأول كوجود العلة والثاني كوجود المعلول، فكل وجود أشرف كلّي بالنسبة إلى الوجود الأخسّ وهو جزئي بالنسبة إليه...»[٣] مع أنَّ كلاً منهما وجود جزئي بالمعنى المنطقي، لأن كلاً منهما يمتنع فرض صدقة على كثيرين.

٣. لا إبتداء له: «... وإلاَّ لكان محتاجاً إلى علة موجدة، لا مكانه حينئذ، ولا له انتهاء وإلا لكان معروضاً للعدم فيوصف بضده، أو يلزم

---

(١) جنس قريب.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٣٤٣.

(٣) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٨٧.

الانقلاب، فهو أزلي وأبدي...»[١].

٤. حقيقته غير معلومة: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

حيث يشير بالصدر من هذا البيت إلى بداهة مفهوم الوجود، وقد تقدم الكلام فيها في الفصل الأول من هذه المرحلة، بينما يشير بالعجز إلى مصداق الوجود وحقيقته، فيذهب إلى استحالة دركها والعلم بها حصولاً في الذهن، وإنَّما يمكن ذلك حضوراً، وقد استدل الحكيم السبزواري رحمه الله على تلك الاستحالة بما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لو حصلت حقيقة الوجود في الذهن فلا بدَّ أنْ يترتب عليها آثارها

والتالي بكلا شقّيه باطل فالمقدم مثله في البطلان

أما الملازمة؛ فلأنَّ الوجود منشأ لترتُّب الآثار بحكم أصالته، فلا بدَّ من آثار تترتَّب على الوجود وهذه الآثار التي تترتب عليه إمَّا أنْ تكون الآثار الخارجية أي الآثار التي كانت تترتب عليه في الخارج وقبل الحصول في الذهن، أو لا تكون تلك الآثار وإنَّما تترتب عليها آثار أخرى لا تكون لحقيقة الوجود مادامت في الخارج.

وأمَّا بطلان التالي، فلأنه يلزم من الشق الأول الخلف، حيث فرضنا الوجود حاصلاً في الذهن ومادام كذلك فلا تترتب عليه آثار الخارج، إذ الوجود في الذهن ما لا تترتب عليه الآثار الخارجية. كما يلزم أيضاً من الشق التالي الخلف، لأنَّ ما حصل في الذهن ليس حقيقة الوجود لأن ما يحصل في الذهن ماهيات الأشياء لا أشباحها، إذ لو كان الحاصل حقيقة

---

(١) مقدمة القيصري: الفصل الأول.

الوجود لترتبت عليه آثاره. إذن لا يمكن لحقيقة الوجود أن تدرك بالعلم الحصولي، بمعنى أنَّها لا تنتقل إلى نشأة الذهن، وإذا كانت حقيقة الوجود لا تنتقل إلى الذهن فلا معنى لوصفها بالبداهة أو النظرية، لأن البداهة وعدمها إنَّما هما صفتان للمفهوم ليس إلاّ[١]، وهذا ما سيتم التعرض له أكثر في الأبحاث اللاحقة[٢].

---

(١) شرح المنظومة: محاضرات ألقيت على طلاب كلية الإلهيات: ٢٥: الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط:١، جمادي الثانية ١٤١٧.

(٢) في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشر من هذا الكتاب.

الفصل الثامن:

في معنى نفس الأمر

قد ظهر ممّا تقدّم أنَّ لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحقُّقاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقُّق، وأنَّ للماهيات ـ وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها، وتارةً بوجود ذهني فلا تترتّب عليها الآثار ـ ثبوتاً وتحقُّقاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإنْ كانا متَّحدين في الخارج، وأنَّ المفاهيم الإعتباريّة العقليّة ـ وهي التي تنتزع من الخارج، وإنَّما اعتبرها العقل بنوع من التعمُّل لضرورة تضطرهُّ إلى ذلك، كمفاهيم الوجود والوحدة والعليَّة ونحو ذلك ـ ، أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكيّة بها، وإنْ لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذَ الماهيّة في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام، الشّامل لثبوت الوجود والماهية، والمفاهيم الإعتبارية العقليّة، هو المسمّى، بـ (نفس الأمر) التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إنَّ كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك: أنَّ من القضايا ما موضوعها خارجيٌّ بحكم خارجيٍّ، كقولنا: «الواجب (تعالى) موجود» وقولنا: «خرج من في البلد» وقولنا: «الإنسان ضاحك بالقوّة» وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني، ومنها ما موضوعها ذهنيٌّ بحكمٍ ذهني أو خارجيٍّ مأخوذ بحكم ذهنيٍّ، كقولنا: «الكلي إمَّا ذاتي وإمَّا عرضي» و«الإنسان نوع» وصِدْقُ الحكم فيها بمطابقتهما للذِّهن، لكون موطن

ثبوتها هو الذِّهن، وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر، فـ(الثبوت النّفس الأمري) أعمُّ مطلقاً من كلٍّ من (الثبوت الذهني) و(الخارجي).

وقيل: إنَّ نفس الأمر عقل مجرّد فيه صور المعقولات عامّة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية، والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

وفيه: أنّا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميّة، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارجٍ عنها تطابقه.

الشرح:

بعد أنْ تعرَّض المصنِّف ﷺ لبيان جملة من أحكام الوجود، أراد أن يشير إلى أنَّ الوجود والثبوت له دائرة واسعة بحيث تشمل الوجود المتحقق بذاته والماهيات المتحققة به وتشمل كذلك مفاهيم ليس لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج وإنَّما لها ثبوت بثبوت مصاديقها.

ذلك الثبوت الواسع الدائرة اصطلح عليه المصنف ﷺ «نفس الأمر» وعلى أساسه يحكم بصدق أو كذب القضايا.

هذا الذي أشرنا إليه هو معنىً طرحه العلاَّمة الطباطبائي ﷺ لنفس الأمر حيث إنَّ لنفس الأمر معاني متعدّدة اكتفى المصنف ﷺ بذكر واحد منها، ثم ناقشه ورد عليه.

الطباطبائي ونفس الأمر: لقد لخَّص الطباطبائي ﷺ نظريته في نفس الأمر بقوله: «... فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه: نفس الأمر، ويسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدقه العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج»[1].

يُستفاد من كلام المصنف ﷺ السابق أنَّ الصوادق على أقسام ثلاثة:

١. ذهنية.

٢. خارجية.

٣. لا ذهنية ولا خارجية.

أما الذهنيّة فكقولنا: (الإنسان نوع) حيث إنَّ الإنسان المحكوم عليه

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، نهاية الحكمة، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عبّاس الزّارعي السبزواري، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: ١٧، التاريخ: ١٤٢٤هـ.ق، ص ٢٠.

بالنوعية لا يوجد في الخارج وإنَّما في الذّهن، والنوع لا وجود له في الخارج وإنَّما هو أمر ذهني يحكم به على الموجودات الذهنية كالإنسان والفرس... إذن فهذه قضية ذهنية لأنَّ موضوعها موجود في الذهن.

وأما الخارجية، فكقولنا: (الإنسان ضاحك)، حيث إنَّ الإنسان الذي يحكم عليه بالضحك إنَّما هو الإنسان في الخارج لا الذهن، إذ لا معنى لضحك الإنسان في الذهن، والضحك المحمول على الإنسان إنَّما هو الضحك بالحمل الشائع لا الأوَّلي فالقضية بناءً على هذا خارجيّة لأنَّ موضوعها خارجي. ولا شكَّ أن القضيتين السابقتين صادقتان، أما الأولى فلمطابقتها للذهن، وأمَّا الثانية فلمطابقتها للعين، حيث إن للذهن مراتباً بعضها فوق بعض، بحيث تكون المرتبة الأدنى خارجاً للمرتبة الأعلى التي تكون بدورها ذهناً للأدنى، كالكلية والنوعية، وهي أمور تنتزع منه، وتصدق عليه، وكذلك يصدق ما يتشكل منها من قضايا، كقولنا: الإنسان نوع. فلو كان ملاك صدق القضايا مطابقة الواقع الخارجي لأشكل الأمر علينا في القضايا التي لا مطابق خارجي لها ومع هذا نعتقد بصدقها، وذلك كالقضية السابقة، فَتُوُسِّع في المطابَق حتى شمل الذهن، حتى يكون مطابقاً للقضايا الذهنية، لكن المشكل بقي عالقاً في قضايا أخرى لا مطابق لها لا في العين ولا في الذهن كالقضايا العدمية، مثل: العدم باطل الذات، ومن المعلوم أنَّ العدم لا مطابق له لا في خارج ولا في ذهن ومع هذا فالقضية صادقة. لكنْ ما هو ملاك صدقها، وعلى أيِّ أساسٍ حكمنا بصدق تلك القضيّة وأمثالها من القضايا كـ (اجتماع النقيضين محالٌ)، (الدور والتسلسل محال؟).

قال المصنف رحمه الله في نهاية الحكمة: «... والذي ينبغي أن يقال... أنَّ الأصيل هو الموجود الحقيقي وهو الوجود، وله كل حكم حقيقي، ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان، توسع العقل توسعاً اضطرارياً

باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهية وأحكامها جميعاً. ثم توسَّع العقل توسُّعاً اضطراريّاً ثانياً، بحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية، كمفهوم العدم، والماهية، والقوة والفعل ثم التصديق بأحكامهما...»[١].

نفس الأمر عقل: وهو ما ذهب إليه الحكيم القدوسي المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله وذلك ردّاً على سؤال توجه به إليه تلميذه الأعجوبة العلامة الحلي رحمه الله حيث قال الأخير: «وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم: إنَّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما ها هنا.

فقال رحمه الله: «المراد بنفس الأمر هو العقل الفعَّال. فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعَّال فهو صادق وإلا فهو كاذب...»[٢]، وقد أصبح لزاماً على المحقق الألمعي أن يزيد فيما ذهب إليه جلاءً ووضوحاً، فبعد أن طرح ما تفيده ما الشارحة شرع في البحث في كان التامة لذلك العقل الفعَّال الذي اعتبره ملاكاً لصدق أو كذب التصديقات فقد ألَّف في ذلك رسالة تحدّث عنها صاحب الأسفار صدرا رحمه الله فقال: «إنَّا لا نشكُّ في كون الأحكام اليقينيّة التي تحكم بها أذهاننا مطابقة لما في نفس الأمر، ولا في أن الأحكام التي بخلافها مما

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٠.

(٢) الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة ٣٧.

يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه، ونعلم يقيناً أنَّ المطابقة لا تتصور إلاّ بين شيئين متغايرين بالشخص، ومتحدين فيما يقع به المطابقة، ولا شك في أن الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهني، فإذن يجب أن يكون للصنف الأول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه وهو الذي يُعبَّر عنه بنفس الأمر...»[١].

لقد اعتمد في إثبات نفس الأمر على المقدمات التالية:

١. هناك صنفان من الأحكام في أذهاننا، صنف مطابق لما في نفس الأمر، وهي الأحكام اليقينية، وصنف ليس كذلك حيث لا يطابق ما في نفس الأمر، وهو عبارة عن تلك الأحكام التي يعتقدها الجهَّال.

٢. المطابقة إنَّما تكون بين أمرين متغايرين من جهة، متحدين فيما يقع به المطابقة، إذْ لا معنى للمطابقة بين الشيء ونفسه.

٣. طرفا المطابقة هما المطابِق والمطابَق، أمّا الأول معلوم وهو التصديقات والأحكام، وأمّا المطابَق فهي إمّا الثبوت الذهني أو الخارجي، والأوّل محال إذ لا فرق بين الأحكام جميعاً في مجال الثبوت الذهني، فلا يبقى إلاَّ أَنْ يكون المطابَق هو الثبوت الخارجي، وبالتالي فالذي له ثبوت خارجي من الأحكام يكون صادقاً، وإلاّ فيكون كاذباً وذلك الثبوت الخارجي للأحكام هو ما يسمى بنفس الأَمر، ثم فسَّر المحقق الطوسي نفس الأمر هذا بالعقل الفعَّال وهو العقل العاشر من العقول العشر الطوليّة التي قال بها المشاؤون.

منع المصنِف رحمه الله وردُّه: منع المصنف رحمه الله من أن يكون نفس الأمر هو

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة: ج٧ ص ٢٧٠.

العقل الفعَّال، وذلك لأنَّ ما عند ذلك العقل من تصديقات تحتاج إلى ميزان وملاك لصدقها وبعبارة أخرى: تلك التصديقات التي عند العقل المذكور ما هو ملاك صدقها؟.. فإنْ كان مطابقتها لنفسها فيجاب بأنَّ القضايا الكاذبة تطابق نفسها أيضاً، فما نفرضه كاذباً لا يكون كذلك، وإنْ كان مطابقتها لما عند عقل آخر فإنَّنا ننقل الكلام إلى ما عند ذلك العقل من تصديقات لنتساءل عن ملاك صدقها، ويتسلسل الأمر إلى غير النهاية وبالتالي فلن تكون عندنا قضية صادقة نركن إليها، وهو باطل لا محالة، لأننا لا نشك في صدق كثير من القضايا.

إشارات الفصل:

معان أخرى: «اعلم أنَّ اصطلاح نفس الأمر على رغم كثرة استعماله وتداوله اختلفت ظواهر آراء المحققين في تفسيره.

فمنهم من فسره بالعقل الفعَّال، كما صنعه المحقق الطوسي قُدِّسَ سِرُّهُ. ومنهم من فسره بحقيقة الأشياء في ذواتها مع قطع النظر عمّا هو خارج عنها، كما نقل عن بعض المتأخرين من أهل النظر»[(١)].

«... ومنهم من فسَّره بالعلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كلِّها، كليّها وجزئيّها صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينية كانت أو علميّة، كما صدر

---

(١) وهو ما ذهب إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في المنظومة: بحدٍّ ذات الشيء نفس الأمر حد... أي حُدَّ وُعرِّف نفس الأمر بحد ذات الشيء، والمراد الذات هنا مقابل فرض الفارض، فإذا كان للشيء واقعية مع قطع النظر عن فرض الفارض فتلك الواقعية نفس الأمر لذلك الشيء، وهذا بخلاف ما كان له واقعية بفرض الفارض وجعل الجاعل، فإذن ثبوت الزوجية للأربعة ثبوت نفس أمري، لأن لزوجية الأربعة واقعية بحسب نفسها مع قطع النظر عن فرض الفارض وليس كذلك بالنسبة للفردية، لأنه لا واقعية لفردية الأربعة إلاّ مع فرض الفارض وجعله، لكن هذا الرأي كان عرضة للنّقد حيث لم يكن جامعاً لجميع موارد نفس الأمر، لأن هناك قضايا لا ريب في صدقها، كقولنا: العدم بطلان محض ولا نفس أمرية لها بالمعنى المذكور، لأن العدم لا واقعية له حتى نرى ما يصح له وما يجوز عليه بمعزل عن فرض الفارض واصطلاح المصطلح.

وهنا لا بد من الإشارة إلى اضطراب كلام السبزواري رحمه الله في بحث نفس الأمر حيث عرضه في قسم المنطق بصورة ثم عدل عنها إلى صورة أخرى في قسم الحكمة، حيث ذهب في المنطق إلى أنَّ ملاك صدق القضايا الثلاث: الخارجية والذهنية والحقيقية إنما هو بمطابقة العين والذهن ونفس الأمر بينما ذهب في قسمة الحكمة إلى أن ملاك صدق القضايا الثلاث إنما هو المطابقة للعين في كل من الخارجية والحقيقية، والمطابقة لنفس الأمر في الذهنية، ولمزيد من التوسع فليرجع إلى وعاية الحكمة: ١٢، وشرح المنظومة المختصر: ١٨٨.

عن العلامة القيصري في مقدمة شرح الفصوص...»[١]،[٢]، وقد شارك صدرا القيصري في رأيه هذا: «وهو كلام في غاية الإحكام والإتقان، لأنّ ماله نفسية حقيقية لا بدَّ أنْ يكون له وجود طبيعي ووجود مثالي ووجود عقلي ووجود الهي، والتفاوت بالكمال والنقص كالأبدان الإنسانية، مثلاً بل الإنسان بالوجودات الأربعة المذكورة، فتدبَّرْ في قوله سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاء إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ...﴾»، «وكما أن الوجود حقيقة واحدة اطلاقية بها درجات بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها إلهي، كذلك جميع شؤونها النفس الأمرية، لأنها أطوار حقيقة منتشأة ومنفطرة عن ذات واحدة صمدية سبحانه وتعالى...»[٣].

هذا ما قاله العلامة الشيخ حسن زادة آملي معقباً على كلام ذكره صدر المتألهين رحمه الله يكشف فيه عن مذهبه في نفس الأمر[٤].

أهمية البحث: يمكن الإشارة إلى الأهمية البالغة لهذا البحث من خلال المقدمات التالية المقتضبة، رعاية للاختصار.

١. حقيقة الإنسان بروحه لا ببدنه.

٢. حقيقة الروح بمعارفها وعلومها، حيث تتحول النفس بالحركة

---

(١) مقدمة القيصري: آخر الفصل الثاني من فصول المقدمة الاثني عشر.

(٢) ابن تركة: صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني، نشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٤هـ.ق، الطبعة الأولى.

(٣) الآملي، آية الله حسن زادة، هشت رساله عربى (ثمان رسائل عربية)، نشر: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٥هـ.ش. الطبعة الأولى، ص ٥٨٨. ومن اللطيف أن العنوان باللغة الفارسية بينما الرسائل فقد كتبت باللغة العربية.

(٤) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٢٦٢.

الجوهرية إلى ما تعلم، وهذا ما سيتضح أكثر عند البحث في اتحاد العلم والعالم والعلوم.

٣. المعارف والعلوم ليست على وتيرة وشاكلة واحدة، حيث منها الباطل والفاسد ومنها الحق الصحيح، فلا بد من ميزان يمتاز من خلاله الباطل، عن الحق. لنأخذ ما هو الحق وندع ما هو الباطل «اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا إتباعه والباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه»، «اللهم ما عرفتنا من الحق فحملنا، وما قصرنا عنه فبلغناه...».

فمن كان حريصاً على إنسانيته سعى إلى كسب المعارف الحقة، ومن كان مستهتراً لا مبالياً غذّاها بالفاسد الباطل من المعارف، لكن هناك مستوى من الحقائق لا يمكن للإنسان إلا أن يطلبها وذلك حرصاً على بقائه ودوام نوعه، وبهذا يشترك الكل، وذلك الطلب عبارة عن نزوع غريزي يلح على الإنسان ويدفعه باتجاه كسب الحقائق ودرك الأمور كما هي عليه في الواقع، لكنه قد تقف في وجه ذلك السعي حواجز ومعوّقات منها عدم احترام الإنسان لإنسانيته، وهو وليد ثقافة وتربية خاطئتين، وذلك عندما تقفان عند البعد الطبيعي للإنسان، وتقصران الإنسانية على هذه الدرجة الهابطة الدانية من الإنسانية. وهذه الثمرة التي يقدمها هذا البحث يذكرنا بثمرة الفلسفة التي تميّز لنا الموجود الحقيقي عما هو وهمي أو اعتباري وهي فائدة لا يستغنى عنها أبداً.

علاقة نفس الأمر بالمنطق: لعلّه يتبادر إلى الذهن سؤال وهو: ما الفرق بين البحث المنطقي وهذا البحث، حيث المنطق آلة قانونية تعصم مراعتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وهذا البحث أيضاً يميّز لنا الصحيح عن الفاسد.

يجيب العلامة المطهّري ﷺ، فيقول: «... هنا ينبغي الانتباه إلى أن هناك مسألتين:

١. مسألة ملاك الصحة والخطأ.

٢. مسألة ملاك تشخيص الصحيح من الخاطئ، والبحث هنا ـ في ملاك صدق القضايا ـ في معرفة أي نوع من الأفكار نطلق عليه الصحيح...»[1].

وبعبارة أخرى: البحث في نفس الأمر أو ملاك صدق القضايا بحث عن حقيقة الصدق والصحة، حيث يقال: متى تكون القضية صادقة أو صحيحة، بينما البحث في المنطق يكون عما هو صادق أو صحيح، وبالتالي فإن البحث المنطقي متفرع على ذلك البحث، وبعبارة ثالثة: «إن البحث الأول أي بحث ملاك الصحة والخطأ إنَّما هو بحث في بيان المعيار الثبوتي للمعرفة، ثم البحث الثاني يأخذ على عاتقه تبيين إثبات الصواب والخطأ. بحيث يعلم من خلاله خطأ أو صحة المعرفة الكذائية، وبعبارة أخيرة: فرق بين معيار العالم وبين طريقة التعرف عليه، فالأول بحث في (ما هو) والثاني بحث في (من هو)»[2].

أما البحث في مفاد هل البسيطة لنفس الأمر فهو بحث فلسفي محض وهو بحث لا بدَّ منه عند مَنْ يدعيه ولا بُدَّ من ادعائه، وذلك ليكون هناك مجال لتصحيح بعض القضايا وتخطئتها، وهي القضايا التي لا مطابق خارجي ولا ذهنيّ لها، فإنْ قيل بصدق أو كذب مثل هذه القضايا وأجيب بأنَّ ملاك صدقها هو مطابقتها لنفس الأمر، فلا بد من الفراغ من إثبات مثل هذا الوعاء، إذ صدق وكذب مثل هذه القضايا متفرع على وجوده.

---

(١) شرح المنظومة: مصدر سابق ١: ٢٥١.

(٢) معرفت شناسي در قرآن، مصدر سابق: ١٠٩.

الفصل التاسع:

الشيئية تساوق الوجود

الشيئيّة تساوق الوجود، والعدم لا شيئيّة لـه، إذ هـو بطـلان محـض، لا ثبوت له، فالثبوت والنَّفي في معنى الوجود والعدم

وعن المعتزلة: «أنَّ الثبوت أعم مطلقاً من الوجـود»، فـبعض المعـدومات ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن، ويكون حينئذٍ النفي أخصّ مـن العـدم، ولا يشمل إلاّ المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم: «أنّ بين الوجود والعدم واسطة»، ويسمونها «الحال»، وهـي صفة الموجود، التي ليس بموجودة ولا معدومة، كالعالميّـة والقادريّـة والوالديّـة من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازاً لها، فـلا يقـال: «إنّهـا موجـودة»، والذات الموجودة تتّصف بها، فلا يقال: «إنها معدومـة» وأمّـا الثبـوت والنفـي فهما متناقضان، لا واسطة بينهما، وهذه كلُّها أوهام يكفـي في بطلانهـا قـضاء الفطرة بأنّ العدم بطلان لا شيئية له.

الشرح:

مورد من موارد الاختلاف بين الحكماء والمتكلمين ـ وهي كثيرة ـ حيث ذهب المحققون من الحكماء والمتكلمين إلى مساوقة الوجود للشيئية وبالعكس، حيث ذهب أبو الحسين البصري وأبو الهذيل العلاف والكعبي ومن تبعهم من البغداديين إلى المساوقة، وهم من المتكلمين بينما نُسب إلى أبي هاشم[1]، واتباعه من المعتزلة القول بعدم المساوقة وأنَّ أبا هاشم هو أوّل من قال بالحال، غير أنَّ أكثر المعتزلة توافق الحكماء فيما ذهبوا إليه من المساوقة، كما وقد نسب إلى إمام الحرمين الجويني وهو من المتكلمين الأشاعرة القول بالحال أيضاً، وإذا أردت الوقوف على الأمر مفصلاً، فما عليك إلا أن تراجع كتب الكلام، ومنها شرح المقاصد للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني[2]، حيث عرض الأقوال وناقشها.

أمّا العلامة رحمه الله فقد أعرض عن هذا، إذ لا يحتاج الإنسان ليوقن بما هو الحق إلا الإنصات إلى صوت الفطرة القاضي بأنَّ العدم بطلان لا شيئية له. وإنَّما اكتفى بطرح المدَّعى واستدلّ له بأنَّه أمر فطري ليس إلاَّ، ثم تعرّض لآراء بعض من المعتزلة والتي اعتبرها كلها أوهاماً مؤنة دفعها سهلة يسيرة، إذن فلو أردنا فهرسة هذا الفصل فإنه بالتّالي من أمور:

١. دعوى المساوقة.

٢. دعوى بعض المعتزلة بعدم ترادف الوجود والثبوت، والنفي والعدم.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني، مصدر سابق ١: ٣٥٢.

٣. دعوى بعضهم أيضاً للحال.

الأمر الأول: لا بد من الوقوف على معنى المساوقة التي أخذت في عنوان ومتن هذا الفصل وكذلك العلاقة بينها وبين المساواة.

المساوقة التي أخذت في عنوان هذا الفصل أدقّ من المساواة[1]، حيث إنَّ المساواة إنَّما تكون بين لفظين ومفهومين يصدقان على موارد واحدة بحيث يتشكل منهما موجبتان كليتان، كما هو مقتضى المساواة، مثل: الإنسان، والناطق، حيث يصدق الإنسان على كل ما يصدق عليه الناطق وبالعكس، فيقال: كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان، إلاَّ أنَّ حيثية صدق الإنسان على زيد مثلاً غير حيثية صدق الناطق عليه، مثال آخر، لفظ عادل ولفظ عالم ومفهومهما، لو صدقا على زيد مثلاً: حيث يقال: زيد عالم عادل، حيث نجد أن المفهومين الآنفين متغايران وكذلك اللفظين إذ هما من الألفاظ المتباينة، لكن مصداقهما واحد وهو زيد. غير أنَّ حيثية صدق عادل على زيد غير حيثية صدق عالم عليه، حيث صدق عليه عادل؛ لأنه حسن الظاهر مثلاً، بينما صدق عليه عالم؛ لأنه ممن حصل العلوم وأتقن فهمها كذلك. إذا كان الأمر كذلك، فيقال: إنَّ بين عالم وعادل تساوياً، وأما إذا كان عندنا شيء بسيط غير مركب وصدق عليه مفهومان يدل عليهما لفظان من حيثية واحدة فسوف يكونان متساوقين علاوة على كونهما متساويين، إذن كل متساوقين متساويين، ولا عكس.

وبهذا تكون النسبة بين المساوقة والمساواة نسبة العموم والخصوص المطلق حيث تكون المساوقة أخص مطلقاً من المساواة.

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق: ج١، ٥٠٠.

المساوقة < المساواة[١]

وإذا أردت أنْ نعقد مقارنة بين المساوقة والمساواة فإليك ذلك:

المساواة	المساوقة
لفظان متباينان	لفظان متباينان
مفهومان متغايران	مفهومان متغايران
مصداق واحد	مصداق واحد
حيثية الصدق مختلفة	حيثية الصدق واحدة

ملاحظة: فإن قيل: كيف يقال بأنَّ النسب أربع بالحصر العقلي ثم يقال بالمساوقة وهي نسبة أيضاً بين مفهومين كليين؟

فإنّه يقال: ليس المساوقة نسبة خامسة في قبال المساواة وإنَّما هي مساواة وزيادة.

وهذه الزيادة لا تصيِّرها نسبة خامسة تقابل ما يذكر من نسب.

الأمر الثاني: ذهب بعض المعتزلة إلى عدم الترادف بين الثبوت والوجود، وقالوا: «إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم، وإن كان له تحقق في نفسه فثابت، وإلا فمنفي، الموجود أخص من الثابت والمنفي من المعدوم، فالمعدوم قد يكون ثابتاً ولا واسطة بينه وبين الموجود...»[٢].

إذاً: الثبوت > الموجود

---

(١) اصطلح العلاّمة المظفرﷺ في كتابه (المنطق) إشارات أربع للنسب الأربع وهي: = للتساوي < العموم والخصوص المطلق، × للعموم والخصوص من وجه، // للتباين الكلي.

(٢) شرح المقاصد، مصدر سابق ١: ٣٥١.

الثبوت أعم مطلقاً من الوجود، إذ كُلَّما صدق الأخص وهو الوجود هنا صدق الأعم وهو الثبوت، لكن إذا صدق الأعم وهو الثبوت قد يصدق الوجود وقد لا يصدق، ولا بأس ببيان موارد صدق الثبوت كي تتضح أعميّته المطلقة على الوجود.

الثبوت - المعدوم الممكن + الوجود.   والمعدوم الممكن كزيد المعدوم.

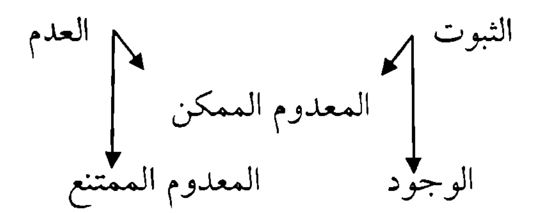
هذا بالنسبة للوجود والثبوت، وأما بالنسبة للعدم والنفي، فالأمر كذلك، إذ العدم أعم مطلقاً من النفي، وأما بيان مورد أعميته فالتالي:

العدم > النفي

العدم - العدم الممتنع + العدم الممكن، والأول كشريك الباري والثاني كعدم زيد. وبالتالي فإنَّ النسبة بين الثبوت والعدم هي نسبة العموم والخصوص من وجه ويمثل لها بما يلي:

الثبوت × العدم

حيث يصدقان في المعدوم الممكن ويفترق الثبوت عن العدم بالوجود ويفترق العدم عن الثبوت بالمعدوم الممتنع.



الأمر الثالث: دعوى الحال: «ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، والقاضي والجويني من الأشاعرة إلى أن ها هنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال...

وهذا المذهب باطل بالضرورة. فإنَّ العقل قاض بأنَّه لا واسطة بين

الوجود والعدم، وأنّ الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفي مترادفان ولا شيء أظهر عند العقل من هذه القضية، فلا يجوز الاستدلال عليها...»[١].

إذن فالحال صفة الموجود التي ليست بموجودة ولا معدومة، وتصوير ذلك من خلال المثال الذي يطرح للحال عادة، كالعالمية فهي:

١. ليست موجودة.

٢. ليست بمعدومة.

أمّا أنها ليست موجودة، فلأنّه لا يوجد لها مصداق مستقل، أو لا وجود منحازاً لها.

وأمّا أنّها ليست بمعدومة، فلأنّها صفة للموجود، ولا يعقل للذات الموجودة أن تتصف بما هو معدوم، وكذلك يمكن أن يخرج كلامهم بصورة القياس التالي:

العالمية صفة الموجود

صفة الموجود ليست معدومة

∴ العالمية ليست معدومة

إذن فقد ثبت عندهم أنّ العالمية ـ وهي صفة ـ ليست موجودة وليست معدومة وهي بحسب اصطلاحهم الحال.

الداعي والدافع إلى الحال: من حقٍّ الإنسان المتأنّي أنْ يقف عند هذا الرأي وهو يصدر عن فرقة من الفرق الإسلامية الكبيرة، ويتساءل عن الدافع والداعي الذي دعاهم للذهاب إلى مثله، وهو في الواقع وليد شبهة

---

(١) كشف المراد، مصدر سابق: ٥١ ـ ٥٢.

جعلت القوم يؤلّفون دليلاً فاسداً ناقضوا به بديهة من البديهيات غافلين عما في دليلهم هذا من المغالطة، فيذهبون إلى التشكيك في تلك البديهة أو إنكارها[١].

لقد طرح الحكيم السبزواري[٢]، داعيين دعيا أولئك المعتزلة إلى الذهاب إلى ما ذهبوا إليه وهما:

الأول: تصحيح الإمكان للماهيات: سوف يأتي في الأبحاث اللاحقة أنَّ الإمكان هو سلب الضرورتين: ضرورة الوجود وضرورة العدم عن الماهية، وبالتالي لا يمكن وصف الماهية بالإمكان مع وجودها ولا مع عدمها، لأنَّ الإمكان هو استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فإذا كانت الماهية موجودة أو معدومة فهي ليس متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، لكن الإمكان ممّا تتصف به الماهية، فإذا لم يكن حال الوجود ولا حال العدم فهي في حال آخر وهو الثبوت.

وبعبارة أخرى نقول: الإمكان ممّا تتصف الماهية به إمّا حال وجودها أو حال عدمها أو حال ثبوتها، والأولان باطلان لما ذكر، فيتعين الثالث.

وبعبارة ثالثة: لا شك أن الماهية موصوفة بالإمكان الخاص، وإذ ليس وعاء هذا الاتصاف حال الوجود ولا حال العدم، فلا بُدَّ من وعاء آخر يمكن للماهية أنْ تتصف بالإمكان فيه، ذلك الوعاء هو الثبوت،ولاشكَّ أنَّ هذا وهم وغفلة؛ إذ يكفي في تصحيح الإمكان للماهية سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها، وهذا ما سوف يتضح أكثر في أبحاث الماهية، وذلك عند

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ٢٣.

(٢) السبزواري، الحاج ملاّ هادي، شرح غرر الفرائد، بإشراف: مهدي محقّق وتوشي هيكو ايزوتسو.

الحديث عن ارتفاع النقيضين عن مرتبة ذات الماهية[١].

الثاني: تصحيح العلم الأزلي: وهذا ما يمكن عرضه من خلال ما يلي:

١. إنّه تعالى عالم علماً أزلياً بالأشياء.

٢. متعلَّق علمه الأزلي، إمّا وجود الشيء أو ماهيّته أولا شيء منهما وليس كذلك فيما لو تعلق بماهية الشيء، إذ هي ثابتة في الأزل، والمحذور هو وجود موجود قديم سوى الله تعالى لا ثابت قديم وأمّا إذا لم يتعلَّق علمه تعالى لا بوجود الشيء ولا بماهيته فيلزم نفي العلم الأزلي الثابت له تعالى.

لقد عالج العلامة ﷺ علمه تعالى الأزلي بالأشياء في المرحلة الأخيرة من هذا الكتاب، حيث ذكر الأقوال ومَنْ هي له وعالجها بما يتناسب وعنوان هذا الكتاب الذي هو بداية الحكمة.

وقد تعرض الحكيم السبزواري لدافع آخر، وذلك في تعليقة منه على الأسفار حيث قال: «... ثم إن من دلائلهم على شيئية المعدوم أن ثبوت الشيء، لنفسه ضروري، وسلب الشيء عن نفسه محال»[٢]. حيث إنَّ التصديق بهذه القضية لا يتمُّ من دون ثبوت ذات ذلك الشيء في حال العدم، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري مع غض النظر عن الوجود والعدم.

---

(١) المرحلة الخامسة من هذا الكتاب، الفصل الأول.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٧٥.

إشارات الفصل:

المساوقة نسبة خامسة؟

يذكر في علم المنطق أن النسب أربع وهي:

التساوي والتباين الكلي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، أما التساوي فهو كالذي بين الإنسان والناطق، وأما التباين الكلي فهو كالذي بين الإنسان والحجر، بينما العموم والخصوص المطلق فيكون بين الإنسان والحيوان وأما العموم والخصوص من وجه فما يكون بين مثل الطير والأبيض، والنسب أربع بالحصر العقلي التالي، حيث إذا نسبنا معنى إلى آخر يغايره ويباينه مفهوماً فإن هناك علاقات أربع لا غير.

النسبة بين كلّي وآخر

يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر — لا

مع العكس (١) — لا (٢) — يصدق على البعض (٣) — لا (٤)

الأول هو التساوي والثاني هو العموم والخصوص المطلق والثالث هو العموم والخصوص من وجه، وأما الرابع فهو التباين الكلي.

فإذا كان الأمر كذلك فلا مجال لنسبة خامسة وهي المساوقة. نعم لا مجال لنسبة خامسة إذ المساوقة ليست كذلك بل هي إحدى هذه النسب الأربع غير خارجة عنها فهي المساواة وزيادة.

عنوان المسألة[1]: لقد جاء عنوان الفصل العنوان الحقيقي للمسألة، حيث عنونت المسألة في بعض الكتب العقلية بعناوين ناقصة، كما فعل

---

(١) رحيق مختوم: ج١، ص ٥٠٨.

الحكيم السبزواري ﵀ حين قال: غرر في أنّ المعدوم ليس بشيء، أو تامّـة غير أنها ليست العنوان الأصلي للمسألة كقوله أيضاً: ما ليس موجوداً يكون ليساً وإن عاود الحكيم المشار إليه وعنون المسألة بعنوانها التام الأصلي: قد ساوق الشيء لدينا الأيسَ.

الفصل العاشر:

في أنَّه لا تمايز ولا عليَّة في العدم

أمَّا عدم التمايز؛ فلأنَّه فرع الثبوت والشيئية، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم.نعم ربما يتميّز عدم من عدم بإضافة الوهم إيّاه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميّز بذلك عدم عن عدم، كعدم البصر وعدم السمع، وعدم زيد، وعدم عمرو، وأمّا العدم المطلق فلا تميّز له.

وأمَّا عدم العلية في العدم؛ فلبطلانه وانتفاء شيئيته، وقولهم: «عدم العلة علة لعدم المعلول» قول على سبيل التقريب والمجاز، فقولهم مثلاً: «لم يكن غيم فلم يكن مطر» معناه بالحقيقة إنه لم تتحقق العليّة التي بين وجود الغيم ووجود المطر ـ كما قيل ـ نظير اجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: «سالبة حملية» و«سالبة شرطية» ونحو ذلك، وإنَّما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

الشرح:

هناك نظرتان لأبحاث العدم وماله من أحكام:

١. أنَّ البحث في العدم بحث استطرادي، حيث يتناول العدم وأحكامه لأنَّ جملة من أحكام الوجود يتوقّف فهمها على فهم العدم وأحكامه.

٢. ليس البحث في العدم وأحكامه بحثاً استطرادياً وإنَّما هو من صميم البحث الفلسفي الذي تدور مسائله حول الوجود بما هو موجود، وذلك لأنَّ مفهوم العدم موجود متحقق في الذهن الإنساني، له أحكام وجودية تخصه، وبعبارة أخرى: «إنّ العدم وإن لم يكن له دور في متن الأعيان لأنَّه بطلان محض ـ فيها ـ إلا أن هذا المفهوم يعدُّ من الأركان الأساسية لنظرية المعرفة، فكما أنَّه لا يمكن الاستغناء عن المفاهيم الفلسفية والمنطقية للوقوف على حقائق هذا العالم، كذلك لا يمكن الاستغناء عن هذا المفهوم لبناء المعرفة الإنسانية»[١].

إذن هذا الفصل والفصلان اللذان يأتيان لاحقاً من صميم البحث الفلسفي ليس من البحث الاستطرادي في شيء.

يتناول المصنّف ﷺ في هذا الفصل أربعة أمور:

١. نفي التمايز في الأعدام.

٢. دفع إشكال يرد على ذلك النفي.

٣. نفي العلية في الأعدام.

٤. دفع إشكال يرد على ذلك النفي.

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ٣٠٥، وشرح المنظومة للمطهّري، مصدر سابق ٢: ١٦٨.

أما الأول فيستدل عليه بالقياس التالي، وهو اقتراني شرطي اتصالي:

ليس كلّما وجد العدم وجدت الشيئيّة

كلّما وجد التمايز وجدت الشيئية

∴ ليس كلّما وجد العدم وجد التمايز

وأنت ترى أنْ لا حاجة لكلام يهدر في إثبات الكبرى والصغرى، وذلك لبداهة أمرهما. بل حتى النتيجة هي كذلك وإنّما كان سوق الدليل عليها تنبيهاً ليس إلاّ كيف، و«إنَّ من الأمور المعلومة بأوائل العقول أنّ العدم في نفسه ليس إلا أمراً بسيطاً ساذجاً متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصّل إلاً منْ جهة ما يضاف إليه، وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمايزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها...»[١].

وأمّا الإشكال الذي يرد على ذلك النفي فهو أنكم كيف تقولون أنه لا تمايز في الأعدام مع أنَّه واقع لا محالة، إذ نحن نميّز ما بين عدم البصر وعدم السمع فنقول: عدم البصر مغاير لعدم السمع، وتقول عدم زيد غير عدم عمرو.

والجواب هو أنَّ تلك الأعدام إنَّما تمايزت بسبب إضافتها لأمور متمايزة والتي هي إمّا ملكات أو وجودات، لما أضيفت الأعدام إلى أمور متمايزة سرى التمايز من المضاف إليه إلى المضاف، وذلك بسبب الإضافة فتمايزت الأعدام المضافة بسبب إضافتها إلى المضافات المتمايزة، وإلاّ فلا تمايز للأعدام بما هي أعدام غير مضافة، وهذا معنى قول الحكيم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٣٤٨.

السبزواري رحمه الله:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم   وهو لها إذاً بوهم يرتسم

أي الأعدام من حيث هي أعدام لا تمايز فيها، وإنَّما يكون لها التمايز بإضافة الوهم لها إلى الملكات أو الوجودات المتمايزة المتغايرة، «وبعبارة أخرى يتصور الإنسان في ذهنه زيداً أو بكراً فيكون لهما وجود ذهني، ثم ينسب لزيد العدم وكذلك لبكر، أي ينسب عدماً لهذه الماهية أو تلك، فيمتاز عدم عن آخر باعتبار الماهيات المنسوب لها، بمعنى أنَّ الأعدام تمتاز باعتبار ما تضاف إليه في وعاء الذهن..»[1]، ومن المدهش بعد هذا أن تسمع من محقق جهبذ كالطوسي القول بتمايز الأعدام[2].

وأما الأمر الثالث وهو نفي العلية والمعلولية في الأعدام فيمكن التنبيه عليه بما يلي:

لا شيء من العدم   بشيء

العلة والمعلول شيء

∴ لا شيء من العدم بعلة ولا معلول

أمّا الصغرى فواضحة وأمّا الكبرى فسوف يأتي الإلفات إليها في مرحلة العلة والمعلول في الفصل الأول منها: في إثبات العلية والمعلولية وأنهما في الوجود.

وأمّا الأمر الرابع، والذي هو الإشكال على النفي السابق، إذ كيف يقال بعدم العلية والمعلولية في الأعدام مع أنَّنا نقول. عدم العلّة علة لعدم

(١) شرح المنظومة للمطهّري، مصدر سابق ٢: ١٦٨.

(٢) كشف المراد، مصدر سابق: ٦٤، المسألة ١٩.

المعلول، أو عدم الغيم علّة لعدم المطر، وإذا قيل ما هي علة عدم المطر يقال: علة عدم المطر عدم الغيم. إذن هناك علية ومعلولية بين الأعدام. فهل الأمر كذلك؟... «لا بُدَّ أنْ نقول: كلاَّ، لأننا فرضنا أن العدم هو نفس اللاواقعية فلا معنى للقول بوجود العلية بين عدم وآخر، إلاَّ أنَّ الذهن يحكم بعلية عدم لعدم آخر، فكيف يكون ذلك؟...

إذا كان (وجود ألف) علة (لوجود ب) هنا يقال: (عدم ألف) علة (لعدم ب) كما في الحرارة والتمدد، فإذا كانت الحرارة علة للتمدد، فإن عدم الحرارة علة لعدم التمدد...»[1].

وهذا ما سوف يتضح أكثر في مرحلة العلة والمعلول حيث سوف يثبت هناك أن مجال العلية والمعلولية ودائرته الوجود وهذا مقتضى أصالته. وإنَّما تنسب العلية والمعلولية للعدم على نحو المجاز، وذلك إسناد للشيء لما ليس له، وهذا الإسناد له ما يبرره، حيث «لما كان وجود العلّة علة لوجود المعلول فعندما لا توجد العلة، يمكن تشكيل قضية سالبة محصلة بهذه الكيفية: وجود (ألف) علّة لوجود (ب)، وعندما لا يكون ألف موجوداً لا تكون علّة لكي يحصل المعلول، أي أن الذهن يحكم بنفي العلية لأنه حكم في أول الأمر بأنه وجود العلة علة لوجود المعلول، ثم إنه لما لم يجد العلة، يعتبر هذا النفي بصورة السلب مجازاً حالة إثباتية، وهو عدم العلة علة لعدم المعلول. فيكون هذا (النفي) علة لذلك النفي...»[2].

وقد شبَّه المصنِّف ﷺ المسألة بما هو متداول في القضايا حيث تقسم القضية إلى حملية وشرطية ثم تقسم كل منهما إلى موجبة وسالبة،

---

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ٢: ١٦٨.

(٢) نفس المصدر: ١٧٠.

لكنه يستشكل في كون السالبة حملية، وكذلك السالبة شرطية متصلة أو منفصلة. إذ لا حمل ولا اتصال ولا انفصال، بل سلب الحمل والاتصال والانفصال، ولكن تشبيها لهذه القضايا الثلاث بالموجبة سميت باسمها[1].

(١) المنطق، مصدر سابق: ١٥٥.

إشارات الفصل:

في كيفية علية العدم ومعلوليته: «اعلم: أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولاً كما لا يكون موجوداً، لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معانياً ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات، كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات تصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها...»[1].

مفهوم العدم واحد: إنَّ نفي التمايز في العدم يؤدّي إلى وحدته، إذن مفهوم العدم واحد، وأما مصداقه فليس بواحد ولا كثير، لأن الوجود هو الذي ينقسم إلى الواحد والكثير وهو أي الوجود نقيض العدم، واليك ملخص الأمر من خلال القياس التالي:

لا شيء من العدم بوجود

الواحد أو الكثير وجود

∴ لا شيء من العدم بواحد أو كثير

دور العدم في المعرفة: أشرنا فيما سبق إلى دور العدم المهم في نظرية المعرفة وهذا يحتاج إلى مزيد من التوضيح لإبراز ذلك الدور الخطير، وذلك لأن المعرفة الحقيقية التي هي سلم كمال الإنسان ورقيه، ولا تكون المعرفة حقيقية إلا إذ كانت متولدة عن يقين واليقين بأمر لا يكون إلا بمرافقة قضية سالبة، وذلك لأن اليقين في كل قضية يشتمل على جزمين: جزم بثبوت المحمول للموضوع، وجزم بامتناع زوال ذلك الثبوت، ومن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٣٥٠.

الواضح أن الامتناع والاستحالة يرجعان إلى السلب. وإذا حللنا اليقين الذي هو العلم الغاية في الشدة نجده يتألف من أربعة عناصر:

١. الجزم بثبوت المحمول للموضوع.

٢. عدم زوال هذا الجزم.

٣. الجزم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع.

٤. عدم زوال هذا الجزم.

ومن خلال هذا التحليل تجد أهمية الدور الذي يلعبه العدم في أرقى مستوى من مستويات المعرفة البشرية وهو اليقين بالمعنى الأخص[١].

---

(١) رحيق مختوم ٥: ١٦.

الفصل الحادي عشر:

في أنَّ المعدوم المطلق لا خبر عنه

ويتبيَّن ذلك بما تقدّم أنّه بطلان محض، لا شيئية له بوجه، وإنّما يخبر عن شيء بشيء.

وأمّا الشبهة ـ بأن قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» يناقض نفسه فإنّه بعينه إخبار عنه بعدم الأخبار ـ مندفعة بما سيجيء، في مباحث الوحدة والكثرة من أنَّ من الحمل ما هو أوّلي ذاتي يتَّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان اعتباراً، كقولنا: «الإنسان إنسان» ومنه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً، كقولنا: «الإنسان ضاحك». والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشايع؛ ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه، فلا تناقض.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض، كقولنا: «الجزئي جزئي» وهو بعينه «كلي» يصدق على كثيرين وقولنا: «شريك الباري ممتنع» مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً وقولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» واللا ثابت في الذهن ثابت فيه؛ لأنه معقول. وجه الاندفاع: أن الجزئي جزئي بالحمل الاولي، كلي بالشائع، وشريك الباريءَ شريك الباري بالحمل الأولي، وممكن مخلوق للباري بالحمل الشائع، واللاثابت في الذهن كذلك، بالحمل الأولي وثابت فيه بالشائع.

الشرح:

يتضمن هذا الفصل ـ كما كان في سابقه ـ حكماً من أحكام العدم ودفعاً لإشكال يرد عليه، فأما الحكم وهو أن المعدوم مطلقاً ـ أي ما لا تحقق له ولا ثبوت في أي مرتبة من مراتب الوجود ـ لا يخبر عنه، ونبَّه على هذا بما يمكن عرضه باستدلالين مباشر وآخر غير مباشر[١].

(كل معلوم موجود) نتتفع من عكس نقيضها الموافق الذي هو: ما ليس بموجود ليس بمعلوم ثم نضع القضية الأخيرة كبرى في القياس التالي:

كل ما ليس بموجود ليس بمعلوم

المعدوم المطلق ليس بموجود

∴ المعدوم المطلق ليس بمعلوم

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

المعدوم المطلق ليس بمعلوم

ما ليس بمعلوم لايخبر عنه

∴ المعدوم المطلق لا يخبر عنه[٢].

إذن ثبت أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه، غير أنَّ نفي الخبر عن المعدوم المطلق يعد إخباراً عنه، وذلك بعدم الأخبار، وهو تناقض محال إذ صار:

المعدوم المطلق لا يخبر.

المعدوم المطلق يخبر عنه.

---

(١) راجع منطق المظفر للتمييز بينهما.

(٢) هذا ما يسمى بالقياس الموصول، وهو الذي لا يطوى فيه النتائج المتوسطة، بل تذكر مرة نتيجة لقياس ومرة مقدمة لقياس آخر.

أمَّا المواقف تجاه هذا الإشكال وأمثاله فقد تباينت حيث ذهب الفلاسفة الغربيون عجزاً منهم عن حله إلى الاعتماد على حلٍّ قدّمه الفلاسفة المسلمون[١]، حيث اعتُبِرَ هذا الإشكال و أضرابه التي أشار إليها المصنف رحمه الله من قبيل التناقضات المنطقية التي لا تقبل الحل[٢]. وأما الفلاسفة المسلمون فقد طرحوا حلولاً متعددة من جملتها هذا الحل الذي جادت به عبقرية الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي رحمه الله وذلك من خلال التفريق بين الحملين: الذاتي الأولي والشائع الصناعي، وهذا يدعونا لأن نقف عند هذين الحملين من خلال أمرين:

١. تاريخ التقسيم.

٢. معنى الحملين.

تاريخ الحملين الأولي والشائع:

يقول العلامة مطهري رحمه الله: «... لقد تتبعت هذه المسألة بشكل واسع لأجل معرفة تاريخ هذه المسألة ـ الحمل الأولي والحمل الشائع ـ فلم أعثر على ذكر لها في غير كلام ملا صدرا ولم يصرح ملا صدرا بأنَّ هذا القول له وهو من انجازاته، ولكن يمكن أن يفهم من تعليقته على حكمة الإشراق أنَّ ذلك لم يذكره شخص غيره وحتى لو فرضنا أن هذه المسألة ذكرت قبل ملا صدرا ـ فإن التطور العلمي للمسائل يكون بنحو يقتبس فيه أحد العلماء إشارة ممن سبقه ثم تكون تلك الإشارة بذرة لنظرية علمية متكاملة ـ فكلام ملا صدرا في مسألة الحمل يمثل قمة ما وصل إليه هذا

---

(١) شرح المنظومة: للمطهري، مصدر سابق ٢: ٢١٣.

(٢) نفس المصدر ١: ٢٧٩.

المبحث»[١]، ولعل الحق هو الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرهما المرحوم مطهري رحمه الله وهما:

١. الابتكار. ٢. التطوير.

وذلك لأمور ثلاثة:

الأول: أنه لما تكلم حول الحملين المذكورين إنّما تكلم عنهما تحت عنوان تحقيق وتفصيل[٢]، حيث يفهم من هذا العنوان ـ إنْ كان من قلم صدرا ـ أنَّ المسالة كانت مطروحة قبله إلاّ أنّها لم تكن على درجة من الوضوح بحيث يستفاد منها الإستفادات التي كانت لصدرا رحمه الله.

الثاني: عندما يتحدث عن الوحدة التاسعة من وحدات التناقض، فقد أعتيد على نسبة ابتكارها إلى صدرا، بينما ليس الأمر كذلك، كيف وهو يصرح في غير مورد باعتبارها[٣]، من دون النسبة إلى نفسه، فيقول في الأسفار مثلاً: «... ولذلك اعتُبِرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل...»، وقال في الشواهد الربوبية: «ولهذا اعتبروا في شرايط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات وهي وحدة الحمل فإن كلاًّ من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر...»[٤].

---

(١) شرح المنظومة: للمطهري، مصدر سابق: ٢٧٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٢٩٤.

(٣) رحيق مختوم، مصدر سابق ٤: ١٧١ و ١٨٦.

(٤) الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين، الشواهد الربوبية، مع حواشي الحكيم المحقق الحاج ملأ هادي السبزواري، تعليق وتصحيح وتقديم: السيد جلال الدين الآشتياني، ١٩٦٦م، الطبعة جامعة مشهد، ص ٢٩.

الثالث: ما ذكره العلامة الشيخ حسن حسن زاده آملي من أن القوشجي والذي هو علاء الدين المولى علي شارح تجريد الاعتقاد للمحقق نصير الدين الطوسي هو أسبق إلى استعمال هذين الحملين من صدر المتألّهين ﵀ حيث استعملهما في حل إشكال عويص يرد على الوجود الذهني، وإنّما عبّر بتعبير آخر غير الذي استعمله الآخر، حيث فرق ما بين الحاصل في الذهن وبين القائم به، والأول هو الأوّلي عند صدرا والثاني هو الشائع[(١)].

معنى الحملين الذاتي الأولي والشائع الصناعي: سوف نكتفي بذكر ما قاله العلامة ﵀ في هذا الفصل، وإلاّ فالكلام سيكون مفصلاً في مرحلة الواحد والكثير حيث إنَّ الحمل عبارة عن الاتحاد بين شيئين، لأنَّ معناه أن هذا ذاك وقد ذكرنا سابقاً انه لا بد من جهة مغايرة وجهة اتحاد في كل حمل، وجهة الاتحاد إما في المفهوم أي يتحد الموضوع والمحول اتحاداً مفهومياً ويختلفان بجهة من الجهات ولو كانت اعتبارية كالإجمال والتفصيل، وإمَّا الاتحاد في الوجود حيث يكون الموضوع مصداقاً من مصاديق المحمول والاختلاف مفهومي، الأول يكون حملاً ذاتياً والآخر يكون شايعاً صناعياً.

الأول: اتحاد مفهومي ومغايرة اعتبارية، مثاله: الإنسان: حيوان ناطق.

الثاني: اتحاد مصداقي ومغايرة مفهومية، مثاله: الإنسان: ضاحك.

فإذا اتضح معنى كل من الحملين السابقين فلنشرع في حل ذلك التناقض الظاهر عن المثال المذكور واشباهه.

---

(١) الآملي: حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـق الطبعة الأولى، ص١١٧.

دفع الإشكال: المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الذاتي الأولي، وذلك للاتحاد مفهوماً فإنَّ مفهوم الموضوع هو عين مفهوم المحمول، وبالتالي لا يخبر عنه.

المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق، بالحمل الشايع الصناعي، للإتحاد المصداقي حيث إنَّ المعدوم المطلق مفهوم يصدق عليه الوجود في مرتبة الوجود الذهني، فهو ليس بمعدوم مطلق، وإذا كان كذلك فإنَّه يخبر عنه بعدم الإخبار، إذن فقد ارتفع ما كان يلوح من تناقض، وذلك بسبب اختلاف جهة الحمل التي تعتبر وحدة تاسعة من الوحدات التي تؤدي إلى التناقض، وهي وحدة الحمل، فلو كان المعدوم المطلق يخبر عنه بحمل ولا يخبر عنه بنفس الحمل مع توفر الوحدات الأخرى الثمان لأخذ التناقض مأخذه من القضية، لكن الأمر ليس كذلك، وقد أطلق المطهّري رحمه الله اسماً آخر على تلك الوحدة فسماها بـ (وحدة المرتبة)[1].

فإذا اتضح الأمر فلنشرع بدفع الإشكال عن الأمثلة الأخرى المذكورة واحداً بعد آخر:

ـ **الجزئي جزئي**: بالحمل الذاتي الأولي للاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول.

الجزئي كلي: بالحمل الشايع الصناعي، إذ مفهوم الجزئي من مصاديق المفهوم الكلي.

ـ **شريك الباري شريك الباري**: بالحمل الذاتي الأولي، فهو ممتنع.

شريك الباري ليس شريك الباري: بالحمل الشايع الصناعي، لأنه معقول في الذهن فهو ممكن مخلوق للباري وليس ممتنعاً.

---

(١) شرح المنظومة للمطهري ١: ٢٨٨.

ـ **اللاثابت في الذهن لا ثابت في الذهن:** بالحمل الذاتي الأولي.

اللاثابت في الذهن ثابت في الذهن بالحمل الشايع الصناعي حيث إنَّه من المفاهيم الثابتة في الذهن، «وهذا المثال ـ الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن ـ أكثر إبهاما وغموضاً من المثال السابق...» فإن كان موجوداً في الذهن، إذن هو ثابت في الذهن، فلماذا يقال: «لا ثابت في الذهن»؟ وإن لم يكن ثابتاً في الذهن فكيف يصبح الحكم عليه في هذه القضية؟ وهل يجوز الحكم على ما لم يكن ثابتاً في الذهن أصلاً..؟[1].

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ٢: ٢١١

إشارات الفصل:

اصطلاح آخر في الحمل الأولي والشايع: لقد قرأنا معنى هذا الاصطلاح في كتاب «المنطق» للعلامة المرحوم المظفر ﵀ حيث كان تحت عنوان: (العنوان والمعنون)، واليك توضيحه:

١. الحكم دائماً ينصب على مفهوم الموضوع الذي هو في الذهن دائماً، وهذا ما سيتضح أكثر في الأبحاث اللاحقة.

٢. تارة ينصبُّ الحكم على مفهوم الموضوع بما هو ولا يتوجه إلى مصاديقه حيث يكون المفهوم هو المقصود بالحكم، وأخرى ينصبُّ على المفهوم بما هو آلة للوصول إلى المصاديق أو الأفراد.

٣. لكي يمتاز الحمل باصطلاحه الثاني عنه في اصطلاحه الأول، يقال في الثاني: (أ) بالحمل الأولي (ب)، و (أ) بالحمل الشايع (ج)، يقال في الأول: (أ) (ب) بالحمل الذاتي الأولي و (أ) (ج) بالحمل الشايع الصناعي، أي نجعل الحمل قيداً في الموضوع بالنسبة للاصطلاح الثاني، بينما نجعله قيداً للقضية في الأول، وهذا ما سيتضح أكثر عند ما نعيد حل الأمثلة المذكورة اعتماداً على الاصطلاح الأخير للحمل[1]، فنقول:

ـ المعدوم المطلق بالحمل الأولي موجود، وبالتالي يخبر عنه، أي مفهوم المعدوم المطلق موجود، لذلك يخبر عنه.

المعدوم المطلق بالحمل الشايع معدوم، وبالتالي لا يخبر عنه، أي مصداقه، ولا مصداق له لا في ذهن ولا في خارج.

ـ الجزئي بالحمل الأولي كلي، أي مفهوم الجزئي، ومفهوم الجزئي كلي يصدق على كثيرين.

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق ١: ٣١٧.

الجزئي بالحمل الشايع جزئي، أي مصداق الجزئي، ومصداق الجزئي لا يكون كلياً بل جزئياً.

ـ شريك الباري بالحمل الأولي موجود، وهو مفهوم شريك الباري وهو ممكن لأنه موجود في الذهن الممكن، فهو مخلوق للباري وليس شريكاً للباري.

شريك الباري بالحمل الشايع ممتنع، أي مصداق شريك الباري.

ـ اللاثابت في الذهن بالحمل الأولي ثابت في الذهن، لأنه مفهوم من مفاهيمه.

اللاثابت في الذهن بالحمل الشايع لا ثابت في الذهن، إذ لا مصداق له ثابت في الذهن

إشكال على الحل والحل:

لعلّه يقال بأنَّ اختلاف الحمل بمعنييه السابقين لا يدفع الشبهة وذلك لأن قوله: «(المعدوم المطلق... لا يخبر عنه) هو إخبار عن المعدوم المطلق في نفس الزمان الذي يحكم فيه بأنه لا يخبر عنه، وكذلك في قوله: (المعدوم المطلق) يخبر عنه بعدم الإخبار مناقضة واضحة، بين (يخبر عنه) و(عدم الإخبار)»[1].

وبعبارة أخرى: عندما نقول:

المعدوم المطلق بالحمل الشايع لا يخبر عنه، أليس هذا إخباراً عن المعدوم المطلق بنفس الحمل أيضاً؟ ففي حال واحد وهو الحمل الشايع نسلب عن المعدوم المطلق الإخبار مع أنه إخبار بعدم الإخبار في نفس

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ٣٢٢.

تلك الحال. فيصبح الأمر هكذا:

المعدوم المطلق بالحمل الشايع ← لا يخبر عنه
المعدوم المطلق بالحمل الشايع ← يخبر عنه بعدم الأخبار

إذن فقد حمل النقيضان على شيء واحد ومن جهة واحدة أيضاً. حيث نفي في الأول مطلق الإخبار بينما أثبت في الثانية اخباراً ما وهو عدم الإخبار.

غير أن هذا الإشكال يندفع بالإلتفات إلى أنَّ الإخبار المنفي غير الإخبار المثبت، والمغالطة نشأت من خلال هذا القياس:

ما لا يخبر عنه بشيء   لا يخبر عنه مطلقاً

المعدوم المطلق   لا يخبر عنه بشيء

∴ المعدوم المطلق لا يخبر عنه مطلقاً

فإذا كانت النتيجة أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه مطلقاً فكيف يخبر عنه بعدم الإخبار؟ لكن الحل إنَّما يكون بالخدش في كبرى القياس المذكور التي لازمت ما بين الإخبار وبين الإخبار بشيء، فإذا لم يكن إخبار بشيء فلا إخبار، إذ هي ملازمة لا دليل عليها فهي ليست لازمة، إذ الإخبار أعم من الإخبار بشيء، نعم إذا أردنا أن نخبر بشيء لا بد أن يكون عن شيء، وأما إذا كان خبرنا أمراً عدمياً فلا يوجب أن يكون المخبر عنه شيئاً. إذن عدم الإخبار عن المعدوم بشيء لا يساوي عدم الإخبار عنه مطلقاً، وقد قرأنا في المنطق أنَّ القضية الموجبة تحتاج في صدقها إلى وجود موضوع، وأما السالبة فليس تحتاج إلى ذلك فلعلها تصدق مع عدم وجود موضوع لها، كما يقال: أبو عيسى لا يأكل ولا يشرب، إذ هي سالبة بانتفاء

الموضوع. وما نحن فيه كذلك، فقولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، سالبة محصلة، والإخبار المنفي إنَّما هو الإخبار بشيء أي الإخبار الإيجابي. وبعبارة مختصرة: لا تناقض بين نفي الإخبار وإثباته في قولينا:

المعدوم المطلق لا يخبر عنه

المعدوم المطلق يخبر عنه بعدم الإخبار

وذلك لأن المحمول مختلف، إذ المنفي من الإخبار هو الإخبار الإيجابي، والمثبت من الإخبار هو السلبي، واختلاف المحمول كافٍ في دفع غائلة التناقض، فلسنا بحاجة في الإشكال إلى اختلاف وحدة الحَمل، لأنها ـ كما رأيت ـ لم تجد نفعاً، حيث بقي التناقض عالقاً أمره.

الفصل الثاني عشر:

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إنَّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة»، وتبعهم فيه بعض المتكلمين وأكثرهم على الجواز، وقد عدَّ الشيخ «امتناع إعادة المعدوم» ضرورياً، وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم فلا يتصف بالإعادة.

والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه:

منها: أنّه لو جاز للمعدوم في زمان أنْ يعاد في زمانٍ آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال؛ لأنه حينئذٍ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل.

حجَّة أخرى: لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافاً، وهو محال، أمَّا الملازمة فلأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ومثل الشيء ابتداء ومعاده ثانياً لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يساويان الشيء المبتدأ في جميع الوجوه، وأمَّا استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود عدم التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.

حجَّة أخرى: إنَّ إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال؛ لاستلزامه الانقلاب أو الخلف، بيان الملازمة: إنّ إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود

المعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

حجة أخرى: لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ، وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص.

احتجَّ المجوزون بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم لكان ذلك إمّا لماهيّته وإمّا للازم ماهيّته، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإمّا لعارض مفارق فيزول الامتناع بزواله.

ورُدَّ بأنَّ الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويته، لا لماهيّته، كما هو ظاهر من الحجج المتقدِّمة وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أنّ المَعَاد ـ وهو مّما نطقت به الشّرائع الحقّة ـ من قبيل إعادة المعدوم، ويردُّهُ: إن الموت نوع استكمال، لا انعدام وزوال.

الشرح:

تناول العلاّمة رحمه الله في هذا الفصل الأمور التالية:

١. الرأي في مسألة إعادة المعدوم بعينه، حيث اختلف الحكماء وبعض المتكلمين من جهة وأكثر المتكلمين من جهة أخرى.

٢. عرض رحمه الله حججاً تفيد امتناع إعادة المعدوم بعينه.

٣. عرض رحمه الله رد المتكلمين على الامتناع الذي قال به الحكماء ورد عليه.

٤. تكلم رحمه الله في الدافع الذي دفع بالمتكلمين لكي يذهبوا إلى جواز إعادة المعدوم بعينه، وأوضح بطلانه.

هذه هي أمور هذا الفصل مجملة، فهلم معنا لنبحث فيها توسعاً وتفصيلاً.

الأمر الأول: قبل أن أدخل في خضم هذا الأمر يعجبني أن أقف على المقصود من الإعادة التي دار الخلاف في إمكانها وعدمه، «فقد تطلق الإعادة ويراد منها جمع الأجزاء المتفرقة، وهذا كما في قصة إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾»[1].

وهذا المعنى من الإعادة لا إشكال فيه ولا ريب في إمكانه ووقوعه، ولا ينصبُّ حديث الحكماء على هذه الجهة أصلاً، وقد تطلق الإعادة ويراد منها إيجاد ما يشابه ويماثل الأول، وقد تطلق ويراد منها إعادة عين المعدوم منْ كل جهة.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٠.

ولتقريب الفرق بين الثاني والثالث نقول: لو حركت يدي فتارة يمكن أن أحرِّك يدي حركة ثانية تماثل الحركة الأولى بصورة تامة، ومن الواضح أن هذه الحركة اللاحقة ليست هي إعادة للحركة السابقة التي انعدمت، لأنَّ هذه حركة وتلك حركة غيرها فهما أمران اثنان، أي إن الحركتين هما وحدتان من وحدات الحركة فلا إعادة للمعدوم هنا وإنَّما إيجاد شيء يشابه المعدوم ويماثله من كل الجهات، وذلك لغرض إنهما مختلفان من حيث الزمان، وأخرى نقول: إنّ الحركة التي حصلت في الزمان الثاني هي عين الحركة الأولى وهذا يعني أن شيئاً واحداً، وجد في زمانين. فعندما يقال: «إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، ليس مرادهم إعادة مثل المعدوم وشبيهه، بل الإعادة بالمعنى الفلسفي، وهو أن يكون المعاد عين المبتدأ بلا أي فرق حتى في الخصوصيات الزمانية...»[١].

موقف الحكماء وبعض المتكلمين: قال المصنف رحمه الله: قالت الحكماء: «إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة» وتبعهم فيه بعض المتكلمين...» أمَّا الحكماء فأمثال الشيخ الرئيس ابن سينا في الشفاء[٢]، وتلميذه بهمنيار في التحصيل وملاً صدرا في الأسفار والسبزواري في منظومته. حيث قال الأول: «... تفهيمنا هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول: إن المعدوم يعاد، لأنه أول شيء يخبر عنه...» أي من تعريفنا هذه الأشياء في هذا الفصل ـ التي من جملتها بيان المساواة بين الشيئية والوجود، وإن المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء، وأن هذه الإتصافات الواقعة في مثل قولنا: «العنقاء معدومة» أو «شريك الباري

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٢) المقالة الأولى الفصل الخامس من إلهيات الشفاء.

ممتنع» ترجع إلى مفهومات عيّنها العقل فيصفها بأمور عقلية وإلا فعروض العدم للشيء ليس إلا بطلانه رأساً ـ يتضح بطلان القول بإعادة المعدوم[١].

وأما بهمنيار: «... ومن هذا يعلم أن المعدوم لا يعاد...»[٢]، وأما صاحب الأسفار: «... فإذن المعدوم لا يعاد بعينه...»[٣]، وأما السبزواري رحمه الله:

إعادة المعدوم ممّا امتنعا وبعضهم فيه الضرورة إدّعى

وأما الفخر الرازي فقد كان المتكلم الذي ذهب مع الحكماء الذين ذهبوا إلى استحالة الإعادة، بل وذهب إلى بداهة المسألة كما الشيخ وأشاد بمذهبه في المسألة: «... ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما أنه قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجية فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج...»[٤]، والظاهر أن المانع الخارجي الذي أوقع المتكلمين في الشبهة أنهم زعموا منافاته للمعاد الذي هو عود للأموات، فاعتبروا الموت عدماً

---

(١) الشيرازي، صدر المتأهلين، شرح وتعليقة على إلهيات الشفاء للشيخ أبي علي حسين بن سينا، باشراف: الأستاذ السيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: الدكتور نجفعلي حبيبي، نشر: بنياد حكما إسلامي صدرا. ت: صيف ١٣٨٢. الطبعة الأولى، ص١٣٦.

(٢) المرزبان بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، نشر: انتشارات جامعة طهران. ١٣٧٥هـش، الطبعة الثانية، ص ٢٩٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة مصدر سابق ١: ٣٥٢.

(٤) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المتوفي سنة ٦٠٦، المباحث المشرقية، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤١٠هـق الطبعة الأولى، ج ١، ١٣١.

والإحياء إعادة للمعدوم، فتوهموا أن قبول المعاد تستلزم قبول إعادة المعدوم، ولعل العامل الخارجي الأساس هو خطأهم في فهم حقيقة الإنسان، حيث ذهب الأكثر منهم إلى أن الإنسان إنَّما هو هيكله المحسوس المشاهد، أو أنه جسم لطيف داخل في البدن أو أنه الدم أو الأخلاط الأربعة، أو هو جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها، وغيرها من آراء لا تعدو عن كون حقيقة الإنسان أمراً مادياً جسمانياً تطاله يد العدم، فيعدم بالموت، وبالإحياء يعود للحساب(١).

الأمر الثاني: حجج الاستحالة:

الأولى: يمكن عرض هذه الحجة بالصورة التالية:

الفرض: (أ) موجود يوم السبت ومعدوم يوم الأحد مثلاً، ومعاد بعينه يوم الاثنين.

المدعى: استحالة ذلك العود.

البرهان:

لو جاز ذلك العود لتخلل العدم بين الشيء ونفسه،

والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان

أما الملازمة فواضحة، وأما بطلان اللازم فيمكن الاستدلال عليه بالتالي:

لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه للزم تقدم الشيء على نفسه تقدماً زمانياً، والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان، إذن تخلل العدم بين الشيء ونفسه باطل، أما بطلان التالي فواضح، ومع هذا يمكن التنبيه عليه بأنه

---

(١) الآملي، حسن زادة، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، نشر: مؤسسة انتشارات أمير كبير ـ طهران، ١٣٧١هش. الطبعة الأولى، ص ١٢٠.

يستلزم الدور، والدور محال، وأما الملازمة فبيانها بما يلي:

(أ) موجود يوم السبت (أ) معدوم يوم الأحد (أ) موجود بعينه يوم الاثنين

تخلل العدم بين (أ) و(أ) يوم الأحد، والمفروض أن (أ) يوم السبت هو عين (أ) يوم الاثنين، فيتقدم الشيء على نفسه زماناً وهو محال، وإذا أردت أن تعرف لما محال، فلأنه يؤدي إلى اجتماع النقيضين وذلك يتضح من خلال المقارنة التالية:

(أ) يوم السبت	**(أ) يوم الاثنين**
متقدم، لتقدم السبت على الاثنين، فهو ليس بمتأخر، لتقدمه وهو لأنه عين (أ) يوم الاثنين متأخر لتأخر الاثنين، وإذا كان متأخراً فليس بمتقدم.	متأخر، لتأخر الاثنين على السبت، فهو ليس بمتقدم وهو لأنه عين (أ) يوم السبت متقدم لتقدم السبت، وهو ليس بمتأخر لأنه متقدم.

والنتيجة: هي أنَّ شيئاً واحداً وهو (أ) متقدم وليس بمتقدم ومتأخر وليس بمتأخر. وهذا هو التناقض بعينه. إذن فإعادة المعدوم بعينه ممتنعة.

الحجة الثانية: يمكن عرضها من خلال ما يلي:

١. الإعادة على قسمين:

أ. طولية: إعادة الشيء بعد انعدامه

ب . عرضية: إيجاد المماثل من جميع الجهات ابتداء.

٢. الإعادة الطولية مثل الإعادة العرضية.

٣. الإعادة العرضية مستحيلة، فالإعادة الطولية كذلك وهو المطلوب.

أما النقطة الأولى، فنقول: الإعادة الطولية ـ وهي محل الكلام ـ كما لو وجد (أ) ثم اعدم ثم أعيد بعينه، هذه إعادة طولية: وجد، عدم، أعيد فوجد. وأما الإعادة العرضية، فهي أن يوجد (أ) ابتداءً واستينافاً مع وجود (أ) و (أ) الثاني هو عين الأول الذي وجد ابتداءً.

وأما النقطة الثانية: إننا لا نجد فرقاً بين المعاد طولاً والمعاد عرضاً، وأي فرق بين وجود مثل المعدوم من كل جهة في زمانين ـ كما نحن فيه ـ وبين وجوده ـ كذلك ـ في زمان واحد؟.

وأمَّا النقطة الثالثة: فتتضمّن الاستدلال على استحالة الإعادة العرضية، والدليل على استحالتها اجتماع المثلين من كل جهة، أي يلزم من الإعادة العرضية اجتماع المثلين من كل[1]، جهة، واجتماع المثلين من كل جهة محال، فالاستحالة العرضية محال، وأما لما كان اجتماع المثلين من كل جهة محال، فلأنه يلزم منه وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال، وذلك لاستلزامه اجتماع النقيضين، لأننا إذا قلنا: مثلان فهما كثير والكثرة فرع الامتياز وإذا قلنا من كل جهة فهنا رفع الامتياز، إذن شيء واحد صدق عليه الامتياز وعدم الامتياز. فإذا كانت الإعادة العرضية مستحيلة وقد ثبت أن الإعادة الطولية مثلها فتكون أيضاً مستحيلة، وذلك لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

---

(١) راجع كتاب قواعد كلي فلسفي در فلسفي اسلامي «القواعد الكلية في الفلسفة الإسلامية» ١: ٨٤، حيث تعرّض لهذه القاعدة فأوضح أن هذه القاعدة تعتمد في الكتب الفلسفية لإثبات المسائل الفلسفية كاستحالة علم النفس حصولاً بنفسها، وإنّ هذه القاعدة تؤخذ أخذ البديهيات من دون أن ينبّه على الاستحالة لاجتماع المثلين إلا نادراً.

الإعادة الطولية مثل العرضية

الإعادة العرضية مستحيلة

∴ الإعادة الطولية مستحيلة

لا بد أن تعلم أن هذه النتيجة ليست وليدة القياس المذكور لذاته، وإنَّما هي وليدة مقدمة خارجة عن القياس، وهي التي ذكرنا: حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وهذا يذكِّرنا بقياس المساواة، «فإن قياس المساواة إنَّما يلزم منه القول الآخر لمقدمة خارجة عنه، لا لذاته، مثل: (ب) يساوي (ج) و(ج) يساوي (د) إذن (ب) يساوي (د) ولكن لا لذاته، بل لصدق المقدمة الخارجية، وهي (مساوي المساوي مساو) ولذا لا ينتج مثل قولنا: (ب نصف ح و ح نصف د)؛ لأنَّ نصف النصف ليس نصفاً بل ربعاً»[1].

إذن فقد حكمنا على الإعادة العرضية بالامتناع ولم نجوز ها عليها، فلا بدَّ أنْ نسرّي الحكم بعدم الجواز على مثيلتها الإعادة الطولية، وهو المطلوب.

حكم الأمثال واحد: بما أن الحجة السابقة اعتمدت على هذه القاعدة الفلسفية رأيت أن أجري الكلام حولها بشكل مختصر، إذ هي من القواعد الفلسفية التي لم تأخذ نصيبها من التناول رغم نهوض كثير من المسائل الفلسفية عليها، إذ لم تذكر في الأبحاث الفلسفية بشكل مستقل وتحت عنوان خاص بها، سوى ما كان من الفخر الرازي الذي أولاها عناية كالتي تمنح للقواعد الفلسفية عادة، حيث تعرض لها واستدل عليها وذلك في كتابه الأربعين في أصول الدين. إلاَّ أنَّ بعض علماء الطبيعة منعوا من

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ١٣٦.

جريان هذه القاعدة في شؤون الطبيعة، حيث ذهب واحد منهم يدعى (هايزنبرغ) إلى ما أسماه بأصل عدم الثبات في الطبيعة وأنَّ حالة الالكترونات في الظرف الواحد ليست واحدة، حيث وجد أن ذرات العالم لا يمكن أن تكون على شاكلة واحدة[١].

لعمري هذا ليس إنكاراً للقاعدة حتى مع صحة ما يذهب إليه العالم المذكور، وذلك لأن مورد القاعدة هو الأمثال والرجل ينفي وجود أمثال، وعدم وجود مورد تطبق فيه القاعدة لا يؤخذ دليلاً على بطلانها، وهذا من موارد الخلط بين البحثين الفلسفي والعلمي، «فالبحث الفلسفي هو التوصل إلى الحقيقة عن طريق الفكر فقط، ولا يجوز للفيلسوف كفيلسوف أن يطرق غير هذا الباب، والفكر هو الطريق للوصول إلى الحقائق الكامنة وراء الظواهر المكشوفة، ويحصل التمييز بين البحثين من ناحيتين:

إحداهما: عموم البحث وخصوصه، فإن البحث الفلسفي وسيع فسيح كلي بخلاف البحث العلمي، فإنَّه ضيق محدود جزئي، عند مقايسته بالبحث الفلسفي فالبحث عن العليّة والمعلولية بنحو الإطلاق بحث فلسفي، كما أن البحث عن استحالة وجود معلول من دون علة بحث فلسفي، ولكن البحث عن علية شيء لشيء بحث علمي.

والثانية: إنّ البحث الفلسفي مركز على الشرائع العقلية، وعلى قواعد وأسس خضع لها الضمير الإنساني، سواء أكانت من البديهيات الأولية أو من الثانوية، ولكن البحث العلمي مركز على قوانين حسية وقواعد تجريبية ومطالعة المختبرات...»[٢].

---

(١) قواعد كلّي، مصدر سابق: ١٧١.

(٢) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٢٩، ٣٠.

الحجة الثالثة: يمكن عرضها حتّى خلال القياس التالي:

لو أعيد المعدوم بعينه للزم أن يكون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتّى الزمان، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا وجه الملازمة فواضح، إذ هو مقتضى الإعادة المذكورة، وأما بطلان التالي فيمكن الاستدلال على بطلانه بالقياس التالي:

لو صار المعاد هو المبتدأ للزم منه الخلف أو الانقلاب والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله.

أمّا وجه الملازمة، فيمكن بيانه بما يلي:

أمّا الانقلاب فيلزم من كون المبتدأ عين المعاد، ألا ترى أن (أ) عندما يكون مبتَدأً ثم يكون معاداً، مع العلم بأن خصوصية الابتداء غير خصوصية الإعادة غيرية واقعية وليس اعتبارية. ألا تراه من الانقلاب المحال.

وأمّا الخلف فيلزم من كون المعاد عين المبتدأ، فإذا كان (أ) وهو المعاد عين (أ) وهو المبتدأ، فما فرضناه معاداً ليس بمعاد وإنّما مبتدأ.

وأما بطلان التالي فمعلوم، حيث ثبتت استحالة الانقلاب، وأما الخلف فيرجع إلى اجتماع المتنافيين، حيث صدق على شيء واحد وهو (أ) أنه مبتدأ فرضاً ثم القول بإعادة المعدوم بعينه صيّره معاداً أي غير مبتدءٍ.

الحجة الرابعة: يمكن تصويرها بالقياس التالي:

الاعادة الطولية	**لا يتعيّن عددها**
كل ما لا يتعيّن عدده	**يمتنع وجوده**
∴ الاعادة الطولية	**يمتنع وجودها**

أمّا الكبرى: وذلك لما قاله المصنف رحمه الله في النهاية: «... وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص»، فإذا لم يكن للشيء عدد فهو غير

متشخص، إذ الوجود يساوق الشخصية، ومع عدم العدد يكون الشيء مبهماً غير متشخّص. وما ليس بمتشخص ليس بموجود.

وأمّا الصغرى: العود الطولي إمّا محدد وإمّا غير محدّد، فإن كان محدداً فهو ترجيح بلا مرجح، إذ لا فرق بين العود الأوّل والثاني والثالث، وإن لم يكن محدداً فهو الإبهام المنافي للتشخّص الذي يساوق الوجود.

ويمكن الاستدلال على بطلان التحديد وعدم التحديد من خلال ما يلي من قياس:

العود الطولي المحدد ترجيح بلا مرجح

الترجيح بلا مرجح محال

∴ العود الطولي المحدد محال

المعاد بلا حد مبهم

المبهم غير متشخص

∴ المعاد بلا حد غير متشخص

ثم نتوج الأمر بالقياس التالي:

العود إما محدد وإما غير محدد

العود المحدد أو غير محدد باطل

∴ العود باطل

أما الكبرى: لقد اتضحت من خلال القياسين السابقين. وأما الصغرى فهي بينة لا تحتاج إلى علاج، إذ هي وليدة قسمة ثنائية تدور بين النفي والإثبات، «والنفي والإثبات ـ وهما النقيضان ـ لا يرتفعان (أي: لا يكون لهما قسم ثالث) ولا يجتمعان (أي لا يكونان قسماً واحداً، فلا محالة تكون

هذه القسمة ثنائية، أي: ليس لها أكثر من قسمين وتكون حاصرة جامعة مانعة...)»[١].

الأمر الثالث: وصلنا إلى الأمر الثالث من الأمور التي تعرض لها المصنف ﷺ في هذا الفصل، وهو التعرض لدليل المتكلمين على الجواز والرد عليه.

دليل جواز الإعادة ورده: لقد عرض المتكلم احتمالات ثلاثة، عل واحدة منها يقف وراء امتناع إعادة المعدوم بعينه وهي التالية:

١. ماهية المعدوم تحول دون عوده ووجوده ثانية.

٢. أمر لازم لماهية المعدوم.

٣. أمر عارض مفارق.

ثم ناقش الأمور السابقة، فأبطل الأولين ليصل إلى الثالث حيث يصبح به الطريق معبّداً إلى جواز الإعادة.

أمّا ابطاله للأولين فبهذه الصورة:

لو كان المانع من العود ماهية المعدوم أو لازم لها لما وجد ابتداءً، وقد وجد ابتداء، فليس المانع الماهية ولا اللازم.

وأما إذا كان المانع عرضاً مفارقاً، فإنَّ العرضَ المفارق يزول، فإذا زال يزول الامتناع.

إذن ـ بحسب زعم المستدل وهو المتكلم ـ لا يوجد ما يمنع من العود، وكأنه حصر موانع العود بالأمور الثلاثة السابقة ـ و صحيح ذاك لو كان ـ إلاَّ أنَّ الحصر غير حاصر حيث يوجد أمر رابع غفل عنه المتكلم،

---

(١) منطق، مصدر سابق ١: ١٣٤.

ولعله تغافل؛ لما سوف يأتي من أنه فضّل أن يرفع اليد عن بديهة عقلية من أجل الحفاظ على بديهة وواضحة نطقت بها الشرائع الحقة وهي المعاد.

ذلك الأمر الرابع الذي يحول دون ذلك العود إنّما هو وجود وهوية الشيء التي تمنع أن يكون له أكثر من وجود، «وهو تشخص الشيء فإنّ وجود الشيء ملازم للتشخص والتشخص يأبى عن التكرار... فبما أنّ التشخص أمر لازم لا يمكن زواله عن الشيء فلا يمكن زوال الامتناع و بما أنه لازم لوجود الشيء لا يمتنع تحقق الشيء ابتداءً لأن لازم الوجود مؤخر عن الوجود فلا يمنع عن الوجود الذي هو مقدم عليه»[1]، وهذا ما يمكن عرضه بلغة الأقيسه التالية:

زيد موجود

كل موجود متشخص،

∴ زيد متشخص

ثم نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

زيد متشخص

كل متشخص يأبى التكرار

∴ زيد يأبى التكرار

---

(١) العشاقي الاصفهاني: حسين، وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، نشر: المؤلف ١٤١٤هـق، الطبعة الأولى.

ثم يتم الأمر بالقياس التالي:

تكرار الموجود ممتنع[١]

إعادة المعدوم بعينه تكرار الموجود

∴ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة

الأمر الرابع: الدافع إلى القول بالجواز: أشرنا فيما سبق إلى أن من ذهب من المتكلمين إلى الجواز دار أمره بين أمرين: بين إنكار بديهة من بديهيات العقل، وهي امتناع إعادة المعدوم الذي فقد شيئيته، وبين إنكار بديهة نطقت بها الشرائع الحقة، ففضل أن يرفع اليد عن الأولى، إذ حفاظه على الثانية أسلم وأنجى، إلاَّ أنَّه وقع بين ذينك المحذورين لتصوّره الخاطئ عن الموت والمعاد، وتصوره هذا أضعه بين يدي عزيزي الطالب في صورة القياس التالي:

الميت معدوم

المعدوم لا يعاد بعينه

∴ الميت لا يعاد بعينه

أما الصغرى: هذا ما اعتقده المتكلم، حيث ذهب إلى أن الموت يعدم الميت.

وأما الكبرى: بناء على ما يذهب إليه الحكيم. أليس هذا ـ والكلام للمتكلم ـ إنكار لأصل مسلم من أصول العقيدة وهو المعاد.

المعاد إعادة للميت بعينه

إعادة الميت بعينه ممتنعة

∴ المعاد ممتنع

---

(١) وذلك لتشخصه.

أيمكن لنا كمتكلمين نؤمن بالله واليوم الآخر أن نقبل بما يؤدي إلى نفي أصل أحيط بعناية فائقة حيث أنّ أكثر من ثلث القرآن مرتبط بالحياة الأبديّة، والذي أدىً إلى نفي هذا الأصل هو القول بامتناع إعادة المعدوم بعينه.

واليك ملخص مقال المتكلم:

لو كانت إعادة المعدوم بعينه ممتنعة لامتنع المعاد

والتالي باطل، فالمقدم مثله فليست إعادة المعدوم بعينه ممتنعة.

أما الملازمة، فلأن الموت يعدم الميت والمعاد هو عودة الميت بعينه، وأمّا بطلان التالي فواضح، ولكن الملازمة غير لازمة، وذلك لأن المتكلم افترض أن الموت يعدم الإنسان ثم يأتي المعاد ليعيده ثانية، مع أن الأمر ليس كذلك، بل الموت هو نوع استكمال لا انعدام وزوال، كيف والانكشاف التام للإنسان إنَّما يكون بعد الموت ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[1]، والموت عامل من عوامل الانتباه والالتفات بعد الغفلة «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وكثير غير هذا من الآيات والروايات التي تكشف عن أن الموت مرحلة من مراحلة تطور الإنسان واستكماله، إذ «الإماتة تشبه ولادة الطفل وخروجه من بطن أمه فهو باستبداله وضعاً استبدل حياة بأخرى، لا أنه كان في حياة ثم سلبت منه تماما...»[2].

---

(١) سورة ق، الآية: ٢٢.

(٢) المطهري، مرتضى، المعاد، ترجمة: جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة الثانية، ص ٧٨.

إشارات الفصل[١]:

١. لقد اعترض القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف على ذهاب الشيخ إلى بداهة الاستحالة وعلى تأييد الفخر له في هذه البداهة، زاعماً أن هذه الدعوى لا تجتمع مع اختلاف أهل النظر فيها، وبعبارة أخرى: كيف يذهب الشيخ ويؤيده الفخر الرازي في بداهة استحالة إعادة المعدوم بعينه مع أنها مورد للاختلاف والتجاذب بين أهل النظر؟.

غير أن اعتراض القاضي غير وارد؛ وذلك لأن البديهي الذي قصده الشيخ إنّما هو جنبة التصديق في المسألة وأمّا جهة المسألة التصورية فهي نظرية، إذ لا تعاني المسألة من مشكل تصديقي وإنّما مشكلة المسألة في تصورها، وهذا أمر لا يخلو من ظرافة، لكنه ليس مورداً نادراً حيث سوف يأتي في الأبحاث اللاحقة أن احتياج الممكن إلى مبدأ لا مشكل تصديقي منه وإنّما المشكل في تصور طرفي المسألة.

فإذا تصور الإنسان جيداً الموضوع وحقق الممكن فإنّه لا يسعه إلا أن يصدق بالاحتياج. إذ لا تخدش نظرية الطرفين ببداهة التصديق في القضية.

٢. المقصود من المعدوم هو المعدوم تماماً بحيث لا تبقى له شيئية، وليس المقصود بالمعدوم ما يعدم منه شيء من شؤونه وخواصه.

٣. عدل العلامة الطباطبائي ﵀ عن عنوان هذا الفصل في النهاية إلى عنوان آخر وهو «في أنه لا تكرر في الوجود» وذلك لكي لا يكون البحث استطرادياً، وإنّما من صميم البحث الفلسفي، وهي ما يسمى بلسان أهل المعرفة بـ «عدم التكرار في التجلي»، وعدم التكرار في الوجود في مطلق الوجود مادياً كان أم غير مادي.

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق ٥: ٩٨ ـ ١٠٦ و٤٣.

٤. لعل البعض يعتقد أن القول باستحالة إعادة المعدوم بعينه يؤول إلى الحد من قدرته تعالى وهي مطلقة لا متناهية، لكن وكما سوف يأتي أنَّ قدرته تعالى إنَّما تتعلَّق بالممكن لا بالممتنع لأنَّ الممتنع لا شيء حتى تتعلق به القدرة.

لا من إعادة المعدوم بعينه بممكن

كل متعلَّقٍ للقدرة ممكن

∴ لا شيء من إعادة المعدوم بعينه بمتعلَّق للقدرة.

الموت تكامل وارتقاء: قال العلاّمة الشيخ حسن زاده آملي دام ظله: «ومن تلك العيون الأبديّة أنّ الإنسان حيٌّ أبديٌّ لا يموت، وأنّ الموت ليس بعدم وفناء، وأنّ الإماتة ليست بإعدام وإفناء، بل النّفس الناطقة مظهَر مفطرها ـ تعالى شأنه ـ لا تأخذها سنة ولا نوم، ولا يعرضها موت ولا فناء، وليس الموت في الحقيقة إلاّ تفريق صفة الوصل، بمعنى أنّ الموت يردُ على الأوصاف لا الذوات؛ لأنَّه تفريق بين الجسم الطبيعي والرُّوح، .... واعلم أنّ التعبير الرائج بأنّ الموت هو قطع علاقة النفس عن البدن، ليس على ما ينبغي، وهو من عبارات الحكمة الرائجة...»[١].

النفس لا تفنى[٢]: يمكن عرضُ دليلٍ يتّضح من خلاله استحالة فساد النفس وفنائها، وذلك من خلال البرهان التالي:

الفرض: النفس موجودة والبدن موجود.

المدّعى: استحالة فناء النفس.

---

(١) عيون مسائل النفس: العين (٥٧).

(٢) أنصح بالعود إلى هذا الدليل بعد الفراغ من الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة.

البرهان: لكي يعرض الفناء على النفس لابدّ أنْ يكون مسبوقاً بإمكان وجوده، وإلاّ فلو كان الفناء ضرورياً للنفس لما وجدت ولو كان ممتنعاً لما كانت معدومة(١)، والتالي باطل بكلا شقّيه، لأنّها لم تكن موجودة، وذلك بناءً على كونها حادثة كما هو الحق.

إذن لكي يعرض الفناء على النفس لا بدَّ أنْ يكون مسبوقاً بإمكانه الذي هو عرض موضوعه المادّة.

وهنا نسأل: ما هو حامل قوّة وإمكان فناء النّفس؟ ولعلّه يقال بأنّ الحامل النفس أو البدن. لكنّ هذا غير ممكن، أمّا أنّ النفس لا تحمل إمكان فنائها، فلأنّ الإمكان كما ستسمع عرض موضوعه المادة، والنفس مجرّدة عنها، وأمّا أنّ البدن لا يصلح لأنْ يكون حاملاً لقوّة وإمكان فناء النفس، فلأنّه يشترط في حامل الاستعداد والإمكان أنْ يبقى بعد تحقّقه، والبدن لا يبقى بعد فناء النفس.

إذن فناء النفس غير مسبوق بإمكان وجوده، وكلُّ ما لا يكون مسبوقاً بإمكان وجوده لا يوجد، إذن فالفناء لا يكون للنفس(٢).

---

(١) سوف يأتي في المرحلة الرابعة أنّ الوجوب والامتناع والإمكان مواد لا تجتمع ولا ترتفع عن الواقع، فإذا نسب شيء لشيء فإمّا أنْ يجب له أو يمتنع أو لا يجب ولا يمتنع، والأخير هو الإمكان.

(٢) الآملي، محمد تقي، درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري ﷺ، ١٤١٦هـق، الطبعة الثالثة، ص ٣٨٩، ٣٩٠.

المرحلة الثانية:

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد:

- ❖ نظريات في الوجود الذهني.
- ❖ أدلة الوجود الذهني.
- ❖ إشكالات الوجود الذهني.

تمهيد:

لقد رأيت ـ وذلك لطول هذا الفصل ـ أنْ أقسّم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام تكون اشبه بالفصول، والأقسام الثلاثة المقترحة ستكون تحت العناوين التالية:

١. نظريات في الوجود الذهني.

٢. أدلة الوجود الذهني.

٣. إشكالات الوجود الذهني.

❊ ❊ ❊

نظريات الوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي ـ وهو الوجود الذي تترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها ـ وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه الآثار ويسمى: «وجوداً ذهنياً» فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنّه جوهر، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وبما أنه نبات وحيوان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصّها، والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً واجد لحده، غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم المسمى بالموجود الذهني شبح الماهية لا نفسها، والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس، يباين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي، وهذا في الحقيقة سفسطة ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله.

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً، وأنَّ علم النفس بشيء إضافة خاصة منها إليه، ويرده: العلم بالمعدوم، إذ لا معنى محصلاً للإضافة إلى المعدوم.

الشرح:

يتعرض هذا المقطع من بحث الوجود الذهني إلى نظريات ثلاث:

١. نظرية المشهور من الحكماء.

٢. نظرية الشبح.

٣. نظرية الإضافة.

لكن قبل الخوض في الأمور الثلاثة السابقة لا بأس بالوقوف على تاريخ هذه المسألة:

تاريخ بحث الوجود الذهني:

قال العلامة مطهري ﷺ: «... تعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما ترجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أي أثر، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلفات الفارابي حتى على المستوى اللفظي إذ لم يرد مصطلح (الوجود الذهني) لديه، وكذلك في مؤلفات ابن سينا، وإن كانت تحتوي على بحث العلم، ولكن لا يوجد فيها بحث بعنوان (الوجود الذهني) كما لم يرد هذا البحث لدى شيخ الإشراق ـ على ما أتذكر ـ نعم ذكر هذا البحث بعنوانه في كتاب (التجريد) للخواجة نصير الدين الطوسي، ولذا يمكن القول بأن أول من عنون هذا البحث بهذا العنوان هو نصير الدين الطوسي.

وعادة ما تطرح مثل هذه الأبحاث لأول مرة بشكل بدائي وبسيط، ثم تتوسع وتتشعب بسبب الخلاف والحوار حولها، حتى تغدو أبواباً مستقلة برأسها، كالركائز الأساسية لهذه الأبحاث المذكورة في كلمات المتقدمين، ولكنها مع مرور الزمن وبعد توسعها تتحول إلى أبواب مستقلة...

ومن هنا يتضح أنّ البحث في مسألة الوجود الذهني من انجازات الفلسفة الإسلامية، وقد تطور البحث حولها بعد نصير الدين الطوسي، ومن الجدير بالذكر أنَّ الفترة الزمنية المحصورة بين عصري الطوسي وميرداماد كانت تضج بالجدل والنقاش حول أبحاث عديدة، الأمر الذي ينتج عنه تقارب علم الكلام والفلسفة..»[1]، إذن فالذي يبدو «أن تقسيم الوجود إلى ذهني وخارجي من الأبحاث المستخدمة في الفلسفة الإسلامية،حتى أن الشيخ في الشفاء لم يتعرض له استقلالاً، بل قال في رد القائلين بالثابت والحال: «وإنَّما أوقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الأخبار إنَّما يكون عن معان لها وجود في النفس وأن كانت معدومة في الأعيان ـ إلى أن قال ـ فبين أن المخبر عنه لا بدَّ من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس»، وتبعه تلميذه بهمنيار في التحصيل، وشيخ الإشراق في المطارحات، وقال في موضع آخر من التحصيل «المعدوم في الأعيان محكوم عليه بأحكام وجودية فيجب أن يكون له وجود ما، فإذ ليس في الأعيان فهو في النفس، ثم الظاهر أن الذي أوجب طرح مسألة الوجود الذهني هو رد شبهات القائلين بثبوت العدم...»[2]. وقد علمت أن الذين قالوا بثبوت العدم هم بعض المتكلمين لذلك تجد أن للمتكلمين دوراً بارزاً في نشوء وتطور كثير من المسائل الفلسفية، وهم لا يرجون للفلسفة ذلك أولاً وبالذات وإنَّما ثانياً وبالعرض، حيث كان جل همهم هو القضاء على الفلسفة من خلال ما يوجّهونه لأفكارها من إشكالات عويصة، وهذا ما يبدو جلياً من تعامل الفخر الرازي مع كتاب الإشارات لأبي علي ابن سينا،

---

(١) شرح المنظومة ١: ٢٠٩ و ٢١٠.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة: التعليقة رقم (٤٤) مصدر سابق.

حيث زعم أنه يشرح الكتاب بينما كان الأمر خلاف ذلك، حيث كان شرحه جرحاً[١].

إذن فمسألة الوجود الذهني هي نتاج إسلامي يضاف إلى كثير من النتاجات التي عجز الغرب عن الوصول إليها، وهذا يفنّد التخرّصات التي يشيعها كثير من المستشرقين حول الثقافة العربية والإسلامية، وأنَّ الذي قدّمه الفلاسفة المسلمون إنَّما هو ترجمة للفلسفة اليونانية ليس إلاّ.

نظريات في الوجود الذهني:

لقد تعرّض المصنّف رحمه الله إلى ثلاث نظريات في مسألة الوجود الذهني، وهي التالية:

١. مشهور الحكماء.

٢. الشبح.

٣. الإضافة.

نظرية الحكماء:

«لقد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أن للأشياء ـ سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس ـ وجوداً وظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهني»[٢]. أي أن شيئاً يوجد تارة في الخارج فترتب عليه آثار الخارج وأخرى هو بعينه يوجد في نشأة أخرى من الوجود فتترتب عليه آثار أخرى غير تلك الآثار التي كانت تترب عليه وهو في الخارج، الوجود الثاني لذلك الشيء يسمى

---

(١) الاشارات والتنبيهات: ج ١، ص ٢، مصدرسابق.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٢٦٣.

بالوجود الذهني. وما ذلك الشيء إلا الماهية لأن غيرها لا يوجد بوجودين، إذ الوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية لا يأتي الذهن وما هو في الذهن كالكليّة والجنسية والنوعية لا يأتي إلى الخارج، وإلاً لما كان الخارجي خارجياً ولا الذهني ذهنياً، بينما الماهية لها مثل هذه الخصوصية بحيث توجد في الخارج وهي بعينها توجد في الذهن، فكأنها حيوان برمائي يعيش في الماء تارة وعلى اليابسة تارة أخرى، هذا هو مذهب الحكماء الذي يمكن تلخيصه بالأمرين التاليين:

١. هناك وجود للأشياء غير الوجود الخارجي وهو الوجود في الذهن.

٢. العلاقة بين ما في الذهن وما في الخارج هي المطابقة إلى حد العينية فالماهية الذهنية هي عين الماهية الخارجية، وإنّما تختلفان بالوجود والنشأة، إذن ليس معنى الوجود الذهني هو الوجود في الذهن، وإنّما هو وجود الشيء في الذهن بحيث يحاكي ما في الخارج، ولتوضيح هذا الأمر لا بد أن نميز بين المعنى اللغوي للوجود الذهني والمعنى الاصطلاحي المراد في هذه الأبحاث.

المعنى اللغوي للوجود في الذهن: يراد من الوجود في الذهن كل ما يوجد فيه سواء كان يحكي عن الواقع الخارجي أم لا، وبهذا يكون الشبح وجوداً ذهنياً، بل وحتى ما لا يمت إلى الخارج بأي صلة يكون أيضاً وجوداً ذهنياً.

المعنى الاصطلاحي للوجود الذهني: قال صدر المتألهين ﷺ لدى شرحه لطائفة من الألفاظ المستعملة: «ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني غير وجود الذهن، فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما

في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني، وهو الوجود الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي»[١]، إذن فليس الوجود الذهني هو مطلق ما يوجد في الذهن من صور علمية وإنَّما تكون الصور العلمية وجوداً ذهنياً إذ اعتبرت فيها الحكاية عما وراءها.

وقد أشار لنظرية الحكماء هذه السبزواري رحمه الله:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان

وذلك الشيء هو الماهية التي لها نحوان من الوجود: وجود في الأعيان، وآخر في الأذهان. وأشار إليه الحكيم الأصفهاني أيضاً:

للشيء نحوان من الظهور فمنه عيني ومنه نوري[٢]

نظرية الشبح:

لمّا رأى البعض من الحكماء أنَّ القول بالوجود الذهني بمعناه المتقدم وهو القول بالعينيّة بين ما في الذهن من ماهيات وما في الخارج، يؤدي إلى إشكالات عويصة تتوجه إلى هذا المذهب ذهبوا مذهباً آخر، حيث أقرّوا بوجود نشأة أخرى غير الخارج إلاَّ أنّهم أنكروا علاقة المطابقة والعينية، وذهبوا إلى أنَّ ما في الذهن شبح ما في الخارج أي يحكي بعض خصوصياته ويباينه بذاته وجوهره، كما تُحاكي الصورة المنقوشة صاحبها.

نقدها: لقد أشار المصنف رحمه الله إلى لازم فاسد يلزم من القول بالشبح،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٥١٥

(٢) الأصفهاني، محمد حسين، تحفة الحكيم، باهتمام: عبد الله نوراني،(مهدي محقق كازروني، محمود بن مسعود، المعروف بقطب الدين الشيرازي، نشر: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه تهران، دانشگاه مك تحيل، ١٣٨٠هـش، الطبعة الأولى.

وهو أن القول بالشبح يُفْضي بنا إلى السفسطة بمعنى إنكار العلم بالواقع، وهو ما تبطله الضرورة والبداهة حيث نجد في أنفسنا أننا نصيب الواقع ونتعامل معه كما هو لا بما هو حسبان وتخيل، ولو لا أنّنا نصيب الواقع لكانت علومنا جهالات، وهذا ما يرفضه الوجدان والضرورة.

نظرية الإضافة:

ذكرنا أن نظرية الشبح إنَّما تنكر أحد ركني الوجود الذهني حسب ما ذهب إليه الحكماء وذلك الركن هو العينيّة والمطابقة بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، بينما جاءت هذه النظرية لتنسف الركنين معاً إذ العينية والمطابقة متوقفة على الاعتراف بوجود شيء في الذهن، فإذا أنكر ذلك الوجود فلا مجال للكلام في المطابقة. وقد جاءت هذه النظرية على لسان أبي الحسن الأشعري الذي ذهب إلى أن العلم عبارة عن نوع تعلق بين العالم والمعلوم ومن هنا سميت نظريته بنظرية التعلق، وأحياناً تسمى بنظرية الإضافة، وذلك لأن العلم أيضاً هو عبارة عن إضافة العالم للمعلوم.

ولتقريب هذه الإضافة يقال: «مثلاً لو أخذنا شجرة ما بنظر الاعتبار وقد كانت هذه الشجرة صغيرة فكبرت، فهنا تحصل للشجرة صفة واقعية وهي الزيادة الكمية، أو أنها خضراء فاصفرّت هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغير واقعي وهو التغيّر الكيفي، أمَّا لو زرعنا إلى جانب هذه الشجرة شجرة أخرى فسوف تظهر للشجرة صفة إضافية وانتزاعية، يعبر عنها بالمجاورة أو القرب، وأمثال ذلك، ومن البداهة بمكان أنَّ مجرد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة لا يفضي إلى وجود صفة واقعية وجودية في هذه الشجرة، إلاَّ من أنها تصبح منشأ لانتزاع مفهوم إضافي وهو مفهوم

المجاورة، وما العلم سوى نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم الخارجي»[١]، أي ليس العلم صفة واقعية وإنَّما هو صفة تنتزع من نسبة العالم إلى المعلوم، كما تنتزع صفة المجاورة أو اليمين واليسار من شجرتين زرعت إحداهما إلى جانب الأخرى، إذن لا يوجد موجود ذهني بناءً على هذه الإضافة المزعومة حتى يبحث في المطابقة والعينية التي قال بها مشهور الحكماء.

الفخر والوجود الذهني والإضافة: «ينسب إلى الفخر الرازي أنه ينكر الوجود الذهني وذلك لذهابه إلى القول بأن العلم هو عبارة عن إضافة بين العالم والمعلوم وهذا يؤول إلى إنكار الوجود الذهني، حيث مع القول بالإضافة لا معنى لوجود صورة في الذهن حتى يبحث عن كونها عين الماهية الخارجية أولاً، أو البحث في وقوعها تحت أي مقولة من المقولات...»[٢]، لكننا عندما نرجع إلى المباحث المشرقية نجده قد أقام فصلاً لإثبات الوجود الذهني[٣]، ومن المثير للتساؤل والعجب أنه يصرح تارة بأن العلم إضافة وأخرى بأنه ليس كذلك وإنَّما العلم صفة حقيقية[٤]، وبهذا يسجل الفخر الرازي مفردة أخرى من مفردات عديدة تشير إلى اضطرابه وقلقه في المباحث الحكمية، مما يثير نقمة صدر المتألهين رحمه الله عليه، إذ كيف يحسب عند الكثيرين بالإمام في هذه المباحث ويصدر عنه مثل هذا الإرباك في الآراء: «أقول: والعجب من هذا المسمّى بالإمام كيف

---

(١) شرح المنظومة المختصر للمطهري، مصدر سابق: ٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٦٣.

(٣) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مصدر سابق ١: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) المصدر السابق ٢: ٢٦٥.

زلَّت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كل حي، وفضيلة كل ذي فضل والنّور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود، أما تأمّل في قوله تعالى في حق السعداء: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾؟

أما تدبّر في قوله سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾؟

وفي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾؟ ألم ينظر في معنى قول رسوله ﷺ: «الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن» فهذه وأمثالها، كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً وذهناً إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين...»[1].

نقد الإضافة: لقد نقض المصنف رحمه الله على نظرية الإضافة بالعلم بالمعدوم في الخارج وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

لو كان العلم إضافة   لما أمكن العلم بالمعدوم

والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان

بيان الملازمة: لأن الإضافة هي نسبة بين طرفين بين العالم والمعلوم، والمعلوم ها هنا هو المعدوم في الخارج، وهو لا يشكّل طرفاً، إذ لا شيئية له حتى يكون كذلك، إذن لا إضافة، وإذ لا إضافة فلا علم بالمعدوم.

وأما بطلان التالي: فهو الوجدان حيث نعلم بالمعدوم ونحمل عليه ما يسانخه من أحكام والمعدوم هذا ليس المعدوم المطلق، كما عرفت مما سبق من أبحاث.

وممّا يسجل محذوراً على هذا الرأي أيضاً هو عدم علم الذات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣: ٣٥٢.

بالذات، إذ لا معنى للإضافة بين الشيء ونفسه، وهذا كما ترى في البطلان، والإنسان لا يغفل عن ذاته أبداً حتى في حالة نومه، وإغمائه، وإن كان يغفل عن أعضائه ويذهل عنها، وقد سمعت عن دليل الرجل المعلق الذي أبتكره الشيخ، فكان محطّ أعجاب وإكبار المنصفين في مشارق الأرض ومغاربها، فـ«لو توهّمت أنّ ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل، والهيئة وقد فرض أنّها على جملة من الوضع والهيئة لا يبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلّقة لحظة ما في هواء طلق قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنّيتها»[1].

---

(١) الإشارات والتنبيهات: للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا ٢: ٢٩٢، مصدر سابق.

أدله الوجود الذهني

واحتجّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوهٍ:

الأول: أنّا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية، كقولنا: «بحر من زئبق كذا» وقولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين»، إلى غير ذلك، والإيجاب إثبات، واثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسميه الذهن.

الثاني: أنّا نتصور أموراً تتصف بالكلية والعموم، كالإنسان الكلي والحيوان الكلي، والتصور إشارة عقلية، لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه «الذهن».

الثالث: أنّا نتصور الصرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر نسميه «الذهن».

الشرح:

هذه من أهم الأدلة التي تساق لإثبات الوجود الذهني، بمعنى أن هناك نشأة أخرى غير نشأة العين والخارج، ما فيها مطابق لما في الخارج وقد أجاد الحكيم الاصفهاني في عرض هذه الأدلة نظماً، فقال[1]:

وليس للمحال والمعدوم مطابق في خارج المفهوم

وهكذا عوارض المهية كالوحدة الصرفة والكلية

فالعلم بالكل وجود الكل في النفس لكن بوجود ظلي

وكذلك فعل الحكيم السبزواري رحمه الله:

للحكم إيجاباً على المعدوم ولا نتزاع الشيء ذي العموم

صرف الحقيقة الذي ما كثرا من دون منضماتها العقل يرى

غير أنَّ هناك فرقاً بين طريق كل من الحكيمين إلى مبتغاه، حيث إنَّ الإصفهاني توسل بالتصور للوصول إلى الوجود الذهني، وذلك عندما قال: فالعلم بالكل وجود الكل حيث أنَّ العلم بالمحال والمعدوم وبعوارض الماهية علم تصوري، يكشف عن وجودها؛ وذلك لأنَّ التصور إشارة، والإشارة فرع وجود المشار إليه، والمشار إليه هنا هو هذه الأمور الثلاثة المدركة، والتي لا وجود لها في الخارج، بينما السبزواري رحمه الله اعتمد على مسلك التصديق كما في الدليل الأول: للحكم إيجاباً على المعدوم، وعلى مسلك التصور في الدليلين الآخرين.

---

(١) تحفة الحكيم: للحكيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني: مصدر سابق.

الدليل الأول: يمكن عرضه من خلال القياس الاقتراني التالي:

بحر من زئبق بارد ثبوت شيء لشيء

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له

∴ بحر من زئبق ثابت

وإذ لا ثبوت له في الخارج، فهو موجود في موطن آخر، ونسميه: (الذهن).

الدليل الثاني: اعتمد هذا الدليل على تصور الكلي العقلي لا الطبيعي ولا المنطقي، وذلك لأنه قال: ... كالإنسان الكلي، حيث اعتبر الإنسان المتصف بالكلية هو معتمد تصوره، وهو الكلي العقلي في قبال الطبيعي الذي هو الإنسان دون وصف الكلية وفي قبال المنطقي الذي هو الكلية الصفة من دون الموصوف، واليك الدليل من خلال البرهان التالي:

الفرض: نتصور الإنسان الكلي.

المدّعى: الإنسان الكلي موجود في الذهن.

البرهان: يمكن عرض البرهان من خلال القياس التالي:

التصور إشارة

الإشارة فرع وجود المشار إليه

∴ التصور فرع وجود المشار إليه

وما نحن فيه فإنّ المشار إليه هو الإنسان الكلي فهو موجود، وإذ لا وجود للإنسان الكلي في الخارج، فهو موجود في موطن آخر، نسميه: (الذهن).

أما المقدمات فلا أظنك تميل إلى التنبيه عليها، وذلك لغاية وضوحها.

الدليل الثالث: يمكن اعتماد نفس الاستدلال الذي اعتمدناه في عرض الدليل الثاني، فنقول:

الفرض: إنَّا نتصور الصرف من كل حقيقة.

المدّعى: الصرف من كل حقيقة موجود في الذهن.

البرهان:

التصور إشارة

الإشارة فرع وجود المشار إليه

∴ التصور فرع وجود المشار إليه

وما نحن فيه فإنّ المشار إليه هو الصرف من كل حقيقة، وإذ لا وجود للصرف من كل حقيقة في الخارج، فله وجود في موطن آخر نسميه (الذهن).

ملاحظتان:

الأولى: رأيتَ أن لا فرق بين الدليلين الأخيرين إلا في متعلقهما، حيث كان متعلق الأول الكلية، بينما الثاني الصرافة.

الثانية: الفرق بين الكلية والصرافة، كالفرق بين الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا حيث أخذت الطبيعة في الأول مقيدة بالكلية، بينما أخذت في الثاني محذوفاً عنها كل ما يكثّرها بالخلط والانضمام.

إشكالات الوجود الذهني

تتمة:

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن ـ بمعنى حصولها فيه، إشكالات:

الإشكال الأول: إن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن، يستلزم كون الشيء الواحد جوهراً، وعرضاً معاً، وهو محال. بيان الملازمة: أن الجوهر المعقول جوهر بناءً على انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضة، وأما بطلان اللازم، فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الإشكال الثاني: إنَّ الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيَّات نفسانية، ثمّ إذا تصورنا جوهراً، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر ـ لانحفاظ الذاتيات ـ وتحت مقولة الكيف، كما تقدم، والمقولات متباينة بتمام الذوات، فيلزم التناقض في الذات، وكذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر، كانت الماهية المتصوَّرة مندرجة تحت مقولتين، وكذلك لو تصورنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني، وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة واحدة، واستحالته ضرورية.

قالوا: «وهذا الإشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً: لأنَّ التباين الذاتي الذي بين المقولات إنَّما هو بين الجوهر

والكيف والكم وغيرها وأمّا مفهوم العرض ـ بمعنى القائم بالموضوع ـ فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات، ومن الجائز أن يعم الجوهر الذهني، أيضاً ويصدق عليه، لأنَّ المأخوذ في رسم الجوهر أنّه: (ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع)، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع، هذا، وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين كالجوهر والكيف، وكالكم والكيف، والمقولات متباينة بتمام الذوات، فاستحالته ضرورية، لا مدفع لها».

وبالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم إضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط، وقد عرفت ما فيه وبعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها، وشبح الشيء يغاير الشيء ويباينه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، وأما المقولة الخارجية فغير باقية فيها فلا إشكال، وقد عرفت ما فيه.

الشرح:

تمهيد: الإشكالات التي ستورد على الوجود الذهني تباعاً يمكن عدّها بيانات متعدّدة لصغرى قياس اقتراني حملي من الشكل الأول يتضمّن روحاً واحدةً لهذه الإشكالات والقياس هو التالي:

كل ما يلزم منه محال محال

الوجود الذهني يلزم منه محال

∴ الوجود الذهني محال.

لقد تعرّض المصنف ﷫ في هذا المقطع من كلامه لأمور:

١. عرض الإشكالين الأول والثاني المتوجّهين على القول بالوجود الذهني.

٢. طرح جواب الأول من كلام الحكيم السبزوراي ﷫، وأشار إلى اعتياص الثاني أيضاً من خلال كلام ذلك الحكيم.

٣. أظهر ـ كما فعل الحكيم السبزواري ﷫ وغيره ـ أن القول بالإضافة وكذلك بالشبح، إنّما هو وليد العجز عن حل الإشكال الثاني.

الإشكال الأول: يمكن عرض هذا الإشكال بالصورة التالية:

لو كان الأمر كما ذهب إليه مشهور الحكماء للزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان وجه الملازمة: هذا مقتضى مذهب الحكماء، وهو أن تكون الماهية الذهنية عين الخارجية، فإذا أدركنا جوهراً في الخارج فإنّه جوهر في الذهن بناءً على ذلك المذهب، وهو نفسه عرض، لأن الصورة العلمية عندهم قائمة في الذهن قياماً حلولياً، حيث يكون الذهن مستغنياً عنها،

فتكون عرضاً، لأن العرض هو الحال في محل يكون ذلك المحل مستغنياً عنه في وجوده، فإذا تعقل الإنسان جوهراً فسوف يكون ذلك الجوهر في الذهن جوهراً أيضاً، وذلك لانحفاظ الذاتيات أو العينيّة ما بين الماهيتين الذهنية والخارجية، وهو نفسه سيكون عرضاً، لقيامه في الذهن ذلك القيام، وبالتالي فقد صدقت الجوهرية والعرضية على شيءٍ واحد.

بطلان اللازم: إذا اجتمعت الجوهرية والعرضية على (أ) مثلاً، فهو من جهة كونه جوهراً موجود لا في موضوع، لأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارجِ وجدت لا في موضوع، وهو موجود في موضوع من حيث كونه عرضاً، لأن العرض ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، إذن شيء واحد موجود في موضوع وموجود لا في موضوع، وهو اجتماع للمتقابلين وهو محال، ويمكن تقرير هذا الإشكال من خلال القياس الاقتراني الحملي التالي:

القول بالوجود الذهني قول باجتماع الجوهرية والعرضية

القول باجتماع الجوهرية والعرضية محال

∴ القول بالوجود الذهني محال

أمّا الصّغرى فقد اتّضحت لمّا عرضنا الإشكال آنفاً، وأمّا الكبرى فيمكن بيانها من خلال القياس التالي:

القول باجتماع الجوهرية والعرضية قول باجتماع المتقابلين بالذات

القول باجتماع المتقابلين بالذات محال

∴ القول باجتماع الجوهرية والعرضية محال

دفع الإشكال الأول: يمكن دفع هذا الإشكال من خلال منع اجتماع المتقابلين لاجتماع الجوهرية والعرضية، وذلك لأن (أ) كان جوهراً بحمل

وكان عرضاً بحمل آخر، إذ الجوهر الذهني جوهر بالحمل الذاتي الأولي، بينما الجوهر الذهني عرض بالحمل الشايع، وإنّما يتحقق اجتماع المقابلين إذا اجتمعا على شيء واحد بنفس الحمل، بحيث يكون (أ) جوهراً وعرضاً بالحمل الشايع، حيث إنَّ الجوهر الذهني عرض من الأعراض وذلك بالحمل الشايع، فلا محذور، وبعبارة أخرى، هناك صور أربع لـ (أ) الذي هو جوهر ذهني:

١. (أ) جوهر وعرض بالحمل الشايع دون الأولي.

٢. (أ) جوهر وعرض بالحمل الأولي دون الشايع.

٣. (أ) جوهر بالحمل الشايع دون الأولي.

٤. (أ) جوهر بالحمل الأولي دون الشايع.

الصور الثلاث الأولى باطلة، وذلك للزوم التناقض للأولى وللثانية، حيث يلزم ذلك من الأولى لكون شيء واحد وبحمل واحد موجوداً لا في موضوع وموجوداً في موضوع ويلزم من الثانية التناقض في ذات الشيء الواحد حيث يؤخذ فيها الوجود لا في موضوع والوجود في موضوع، وأما الثالثة فلعدم ترتب آثار الجوهر على الجوهر الذهني التي هي مدار كونه جوهراً بالحمل الشائع، وبالتالي فإن الصورة الرابعة هي المتعيِّنة، وإلاّ لكان شيء ممكن لا هو جوهر ولا هو عرض، لأنَّ الممكن إمَّا جوهر وإمَّا عرض، وإذ ليس الجوهر الذهني جوهراً بالحمل الشائع، فيكون جوهراً بالحمل الأولي وعرضاً بالشايع.

الإشكال الثاني: مفاده هو أنَّ القول بالوجود الذهني يؤدّي إلى اندراج شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، وهذا الاندراج محال، وذلك لأنه يؤدي إلى التناقض في الذات، فإذا تعقلنا جوهراً مثلاً فهو

جوهر بناءً على العينية وانخفاظ الذاتيات، وهو نفسه كيف نفساني، لأن الجوهر المعقول صورة علمية، والصور العلمية عندهم - أي عند المشائين - كيف نفساني إذن فقد صار شيء واحد جوهراً وكيفاً نفسانيا، وهذا محال، وذلك لأنّ المقولات أجناس عالية، والأجناس العالية متباينة بتمام الذات، لأنها بسيطة، إذ الجنس العالي لا جنس فوقه، وإذ لا جنس له فلا فصل، وما لا جنس له ولا فصل يكون بسيطاً، وما يكون بسيطاً لا يندرج تحته وتحت بسيط آخر شيء واحد.

وإلا للزم التناقض في ذلك الشيء، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المثال التالي: لو أدركنا شجرة في الخارج وهي جوهر فهي في الذهن جوهر أيضاً، بناءً على مدعى الحكماء، وهي أي الشجرة الذهنية كيف نفساني، بناءً على مدعاهم أيضاً، من أن الصور العلمية إنَّما هي كيفيات نفسانية، إذن فالشجرة الذهنية جوهر وكيف نفساني معاً، أمّا وجه التناقض في ذات تلك الشجرة، فلأننا فرضنا أن الأجناس العالية متباينة بتمام الذات لبساطتها، والمتباينان بتمام الذات لا يصدق أحدهما مع الآخر وإنَّما إذا صدق أحدهما لم يصدق الآخر، وقد صدق الاثنان بناءً على الوجود الذهني، فصار شيء واحد وهو الشجرة الذهنية جوهر، لانخفاظ الذاتيات وليس بجوهر، لصدق الكيف النفساني المباين للجوهر بتمام الذات، وصار ذلك الشيء وهو الشجرة الذهنية كيفاً نفسانياً، لمذهبهم في العلم، وليس كيفاً نفسانياً لصدق الجوهر عليه، بناءً على انخفاظ الذاتيات. إذن صارت الشجرة الذهنية جوهراً وليست بجوهر وكيفاً وليس بكيف، وهل هذا إلا التناقض، والذي كان سبباً لهذا التناقض هو القول بالوجود الذهني، فهو - أي الوجود الذهني - محال لاستلزامه للمحال. ويمكن عرض هذا الإشكال من خلال القياس

الاقتراني الحملي التالي:

الوجود الذهني موجب لاندراج شيء واحد تحت المتباينين بتمام الذات
ما يوجب ذلك محال
∴ الوجود الذهني محال

أمّا الصغرى، فقد اتضحت مما سبق، حيث تعتمد على أمرين:

١. الماهية المعقولة عين الماهية الخارجية، وهو معنى الوجود الذهني المعروف عن الحكماء.

٢. العلم عند حكماء المشاء كيف نفساني، وبالتالي فجميع الصور العلميّة كيفيات نفسانية، أي مندرجة تحت الكيف النفساني.

وأما الكبرى، فلما تقدم من أن المقولات أجناس عالية، والجنس العالي هو الجنس الذي ليس فوقه جنس، وبالتالي فالأجناس العالية بسائط متباينة بتمام الذات وبالتالي لا يندرج تحتها شيء واحد، إذ كيف يصدق المتباينان بتمام الذات على شيء واحد، فهل يصدق الحجر والإنسان على شيء واحد؟

ويمكن تقرير هذا الإشكال ثالثة من خلال قياس اقتراني شرطي مؤلف من متصلتين:

كلما كانت العينية كان اندراج شيء واحد تحت مقولتين
كلما كان اندراج شيء واحد تحت مقولتين كان التناقض في الذات
∴ كلما كانت العينية كان التناقض في الذات

ثم نأخذ هذه النتيجة لتكون مقدمة في القياس التالي:

كلما كانت العينية كان التناقض في الذات

كلما كان التناقض في الذات كانت الاستحالة

∴ كلما كانت العينية كانت الاستحالة

أجوبة الإشكال الثاني ـ وقد أجيب عن الإشكال بوجوه:

منها ما عن بعضهم: أن العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران:

أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم وهو غير قائم بالنفس، بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، والآخر: صفة حاصلة للنفس قائمة بها، يطرد بها عنها الجهل، وهو العلم، وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية، من جوهر أو كم أو غير ذلك، والعلم كيف نفساني، فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة.

وفيه: أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإنَّ الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتصف به.

ومنها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: «أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، ومنقلبة إلى الكيف، بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنياً، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً، فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً أو غيره، والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن كان كيفاً نفسانياً، وأمّا مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أنَّ المدّعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن ـ وهو ما يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما ـ فيكفي في تصويره أنَّ يصور العقل أمراً

مبهماً مشتركاً بينهما، يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج، كما يصور المادة المشتركة بين الكائن والفاسد الماديين».

وفيه أولاً: أنَّه لا محصّل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة، بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وثانياً: أنه في معنى القول بالشبح، بناء على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة.

ومنها: ما عن بعضهم: «أن العلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم، إنْ جوهراً فجوهر، وإنْ كما فكم، وهكذا، وأمّا تسميتهم العلم كيفاً، فمبني على المسامحة في التعبير، كما يسمى كل وصف ناعت للغير، (كيفاً) في العرف العام، وإنْ كان جوهراً. وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الأخر تحت الكيف. وأمَّا إشكال كون شيء واحد جوهراً و عرضاً معا، فالجواب عنه ما تقدم: أنَّ مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني، ولا إشكال فيه».

وفيه: أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه، على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً داخلاً تحت مقولة الكيف حقيقة من غير مسامحة.

ومنها: ما ذكره صدر المتألهين رحمه الله في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي، وبين الحمل الشايع، فالثاني يوجبه دون الأول.

بيان ذلك: أنَّ مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حدِّ شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت الجنس أو النوع، بل يتوقف

الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء.

فمجرد أخذ الجوهر والجسم ـ مثلاً ـ في حد الإنسان ـ حيث يقال: «الإنسان جوهر جسم نام حسّاس متحرك بالإرادة ناطق» ـ لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم، حتى يكون موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهراً، ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسماً، وهكذا وكذا مجرّد أخذ الكم والاتصال في حدٍّ السطح ـ حيث يقال: «السطح كمٍ متصل قار منقسم في جهتين». لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل مثلاً، حتى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنَّه كمٌّ، ومشتملاً على الفصل المشترك من جهة أنّه متصل، وهكذا.

ولو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندراج لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه، فالاندراج يتوقَّف على ترتُّب الآثار، ومعلوم أنَّ ترتُّب الآثار إنَّما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

فتبيّن: أنَّ الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية إنَّما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي، وأمّا منْ حيث إنّها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه: «عرض لا يقبل قسمه ولا نسبة لذاته» فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإنْ لم يكن ـ من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج ـ داخلاً تحت شيء من المقولات؛ لعدم ترتب الآثار، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

الشرح:

أربعة أجوبة عرضها المصنِّف ﵀ لعلاج الإشكال الثاني، والتي كانت لكل من العلاَّمة القوشجي، والسيد السند، والمحقق الدواني، ولصدر المتألهين. ثمّ ناقش الثلاثة الأول، وبيّن ما هي مبتلاة به من خدشة، بينما أخذ في توضيح جواب صدرا﵀، حيث وجده حريّاً بفك قفل ذلك الإشكال، وذلك الفكُّ جاء مراعياً لأمور خمسة تعتمدها الحكمة المشهورة، بينما كان إخفاق الأجوبة الأخرى بسبب عدم رعاية تلك الأمور الخمسة، وبما أننا نوَّهنا بهذه الأمور، صار من الملزم أنْ نعرض لها قبل الخوض في الأجوبة واحداً بعد آخر. الأمور الخمسة مختصرة هي التالية:

١. هناك وجودات في الذهن.

٢. اتحاد العلم والمعلوم بالذات.

٣. العينية وانحفاظ الذاتيات بين الماهية الذهنية والخارجية.

٤. العلم كيف نفساني.

٥. المقولات متباينة بتمام الذات.

ثم ختم﵀ تلك الأجوبة بمناقشة إشكال الحكيم السبزواري﵀ لجواب صدر المتألهين﵀، وهذا ما سنفرد له حيّزاً مستقلاً.

الجواب الأول: جواب الفاضل القوشجي: ذهب هذا الفاضل إلى أنّ العلم شيء والمعلوم بالذات ـ الصورة العلمية ـ شيء آخر، حيث يندرج كل منهما تحت مقولة غير التي يندرج تحتها الآخر، فالعلم مندرج دائماً تحت مقولة الكيف النفساني بينما المعلوم بالذات فهو مندرج تحت المقولة التي يندرج تحتها المعلوم بالعرض ـ أي ما هو في الخارج ـ وبناءً

على هذه المغايرة لا يوجد اندراج لشيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، كما هو مفاد الإشكال الثاني. ولما كان القوشجي مطالباً بتوضيح ما زعمه من تغاير بين العلم والمعلوم فقد قال: «والجواب الحاسم لمادة الشبهة، هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما أن حصول الشيء في المكان لا يوجْب اتصاف المكان به، كذا الحصول في الزمان، فإنَّه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وإنَّما الموجب لا تصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه... وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوي يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها واشباحها في الذهن، وهو أن مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا وجد في الذهن فإنا نعلم يقيناً أن هناك أمرين:

أحدهما: موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر، أعني مفهوم الحيوان، إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض. وعلى تحقيقنا هذا نقول: إن مفهوم الحيوان مثلاً ـ إذا حصل في الذهن فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم، وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية، ومتشخصاً بتشخصات ذهنية، وهو الموجود في الخارج، وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم»[١].

إذن لقد كان حل القوشجي للإشكال من خلال انكاره للاتّحاد بين

---

(١) الطوسي، محمد بن محمد، شرح تجريد الاعتقاد، الطبعة الحجرية، منشورات الشريف الرضي، ص ٤٦.

العلم والمعلوم بالذات لكن المصنف ﷺ، لم يقبل منه هذه المغايرة المدعاة، حيث يقف في وجهها الوجدان والبرهان، أما الأول فإنا لا نجد فرقاً بين الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء وبين ذلك العلم، إذ بحصولها تطرد الجهل عنا، كما تقدم عند الحديث عن الوجود في نفسه لغيره، حيث إنه وجود واحد يطرد العدم عن ماهية نفسه وهو نفسه يطرد عدماً ملازماً لشيء آخر. وأمَّا الثاني، فلأنَّ البرهان قائم على ذلك الاتحاد، أي على اتحاد العلم والمعلوم، إلاَّ إذا كان القوشجي ممن لا يقبل هذا الاتحاد، فيبقى الوجدان في وجه دعوى المغايرة.

الجواب الثاني: جواب السيد السند: ذهب هذا السيد السند إلى أن الماهية تتلوَّن بتلون الوجود الذي هي فيه، فهي تارة في نشأة العين وأخرى في نشأة الذهن، ومن المعلوم أنَّ أحداهما غير الأخرى حقيقة، أي الوجود الخارجي يغاير الوجود الذهني حقيقة وهذا ما تكشف عنه آثار كل منهما، حيث نجد أن آثار الخارج غير آثار الذهن لكن الماهية في الخارج ذات ألوان متعددة، فقد تكون كيفاً، وقد تكون جوهراً... الخ لكنها ذات لون واحد عندما تأتي إلى الذهن حيث تنسلخ الماهية الخارجية عما هي فيه في الخارج على اختلاف ما هي فيه فيه لتنقلب إلى لون واحد وماهية فاردة وهي ماهية الكيف النفساني، إذن فهناك تعدُّد في الماهيات، وذلك في ظرف الخارج، وليس الأمر كذلك في الذهن، إذ كل ماهية في الخارج تأتي نشأة الذهن، وتكون فيه، لا تكون إلاّ بلباس ماهية واحدة وهي الكيف النفساني، وبناءً على هذا فلا يوجد اندراج لشيء واحد تحت مقولتين متباينتين تمام الذات، وإنَّما شيء واحد مندرج تحت مقولة واحدة، وهي الكيف النفساني لما عرفت. ثم يلتفت السيد إلى إشكال يوجه إليه فيبادر إلى دفعه، أما الإشكال فهو أنَّ القول بانسلاخ الماهية عن ماهيتها الخارجية،

ولبسها لماهية الكيف النفساني يؤدي إلى المباينة ما بين الماهية الذهنية والأخرى الخارجية، مع أنَّ السيد مع حصول الأشياء بأنفسها في الذهن. فلا بد من أصل مشترك بين الماهيتين حتى لا يتم الوقوع في ورطة المباينة وما تجرُّه منْ إشكال السفسطة وعدم العلم بالواقع الخارجي.

وأمَّا دفع السيد لذلك الإشكال، فقد كان باقتراح أمر مشترك مبهم بين الماهيتين بحيث يصح أن يقال بواسطته أن هذا الذي في الذهن فهو نفس ذلك الشيء الذي كان في الخارج، كما نقول: هذا الشيء الذي نراه الآن رماداً هو ذلك الشيء الذي كان للتو خشباً. وهنا تتملك الحكيم السبزواري ﵀ الدهشة والاستغراب من اقتراح ذلك السيد: «أن هذا الشيء عجيب أيها السيد الجليل، إذ لم يمكنك إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصراً على أنَّ إحداهما هي الأخرى، وما الداعي للإنسان أن يقول: السماء هي الأرض، وليس في نظر عقله منهما شيء أصيل إلا ماهيتهما، وهي ليست إلاَّ مثاراً للاختلاف والبينونة... والوجود الذي هو جهة وحدة الماهيات ومصحح الهوهوية عنده اعتبار محض... أعجب من هذا لأن ذلك الأمر المبهم مثل الشيئية العامة ونفس مفهوم الأمر المبهم وغير ذلك من الأمور العامة،وهي من المعقولات الثانية، وليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهوهوية في نفس الأمر والحقائق المتباينة لا تصير بمجرد فرض الفارض، واعتبار المعتبر متحدة»[(١)].

وهذا ما ناقش به المصنف ﵀ هذه النظرية وذلك من خلال أمرين:

١. إنَّ السيد كالزارع بغير أرضه[(٢)]، حيث كان عمدة نظريته القول

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق ١: ٣١٨ حاشية له في المقام.

(٢) نهج البلاغة: ٩٣.

بأصالة الوجود التي بينه وبينها حرب لا هوادة فيها، وإلاَّ ما معنى قوله: إنّ موجودية الماهية متقدمة على نفسها ـ أي على نفس الماهية ـ فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً.

٢. لم يفلح في تصوير أمرٍ مشترك بين الحقيقتين، وما اقترحه لا ينفع ذلك.

٣. هذا الذي ذهب إليه السيد انقلاب محال، وهو في معنى الشبح، بل هو أشد فساداً من الشبح، وذلك لأن الشبح فيه بعض الحكاية عن المحكي، بينما هذا الذي ذهب إليه السيد لا يؤمِّن حتى هذا المقدار من الحكاية، على فساد هذا المقدار، لذلك فهو واقع في براثن السفسطة لا محالة.

الجواب الثالث: وهو عبارة عمّا ذهب إليه المحقِّق الدَّواني منْ أنَّ العلم لاتحاده مع المعلوم تابع في ماهيته له، فإن كان المعلوم جوهراً فالعلم به جوهر، وإنْ كان كيفاً فالعلم به كذلك، وأمَّا أنَّ العلم كيف نفساني دائماً، فلا، وبهذا لم يندرج شيء واحد تحت مقولتين، وإنَّما تحت مقولة واحدة، ثمَّ زعم أنَّ العلم إنَّما يُدْرَجُ تحت الكيف النفساني مسامحة لا حقيقة، إذن يمكن ترجمة ما أفاده الدواني بأمرين:

١. العلم مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة.

٢. العلم ليس كيفاً نفسانياً حقيقة، وإنَّما هو كذلك بالتشبيه والمسامحة.

وقد نهض المحقق محمد تقي الآملي رحمه الله[1]، ببيان مراد الدّواني، وتوسّع في ذلك، إلاَّ أننا نسوق محصَّل ما أفاد. أما بالنسبة لاندراج العلم

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ١١٠.

تحت مقولة المعلوم فمن خلال ما يلي من قياس:

العلم هو المعلوم بالذات ذاتاً

المعلوم بالذات عين المعلوم بالعرض ماهيةً

∴ العلم عين المعلوم بالعرض ماهية

أما الصغرى: فكما ذكرنا سابقاً من أنه سوف يأتي الحديث عن الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات في أبحاث العلم من هذا الكتاب. وأما الكبرى فهي مدعى الحكماء المحققين. ثم نشكّل قياساً آخر تكون النتيجة السابقة صغرى فيه:

العلم عين المعلوم بالعرض ماهية

المعلوم بالعرض إمّا جوهر وإما كم وإمّا كيف

∴ العلم إمّا جوهر وإمّا كم وإمّا كيف

إذن فالعلم ليس مندرجاً تحت مقولة الكيف النفساني حصراً دون سواه من المقولات، وإنَّما هو مندرج تحت المقولة التي يندرج تحتها المعلوم بالعرض.

أما الصغرى: فقد دريت من أين جاءت، بينما الكبرى فهي وليدة مبنى ذلك المحقق في موضوع الفلسفة الأولى، فلقد ذهب إلى أن موضوعها الوجود الخارجي بما هو موجود لا مطلق الموجود حتى الذهني كما هو مذهب المشهور في المسألة. والذي يترتب على مبناه هذا هو التالي:

أولاً: أن التقسيمات التي تذكر في الفلسفة إنَّما هي للموجود الخارجي، حيث هو الذي ينقسم إلى الواجب والممكن، والممكن ينقسم إلى الجوهر والعرض، والعرض إلى ألكم والكيف والأين، وغيرها من المقولات العرضية.

وثانياً: وهو أن العلم موجود ذهني وليس خارجياً، فهو ليس بمقولة من المقولات والتي من جملتها الكيف، فعلى هذا لا يكون العلم كيفاً نفسانياً، وبالتالي لا يوجد اندراج بشيء واحد وهو المعلوم بالذات تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، وإذا أردت خلاصة الأمر، فهاك هذا القياس:

لا شيء من الوجود الذهني بوجود خارجي

كل كيف نفساني وجود الخارجي

∴ لا شيء من الوجود الذهني بكيف نفساني

أما الكبرى فقد اتضحت فيما مرَّ من كلام، وأمَّا الصغرى فهي ثابتة مطلقاً على مبنى المشهور في موضوع الفلسفة، حيث يقسم فيها الموجود أو الوجود إلى خارجي وذهني، والموجود بكلا قسميه يشكِّل موضوع الفلسفة الإلهيّة، وكذلك على مبنى الدواني أيضاً، حيث توجد مباينة بين الوجودين الذهني والخارجي، إذ هما عنده أيضاً قسيمان متباينان. ثم نرجع إلى النتيجة السابقة لأخذها كبرى في القياس التالي:

العلم وجود ذهني

لا شيء من الوجود الذهني بكيفٍ نفساني

∴ لا شيء من العلم بكيف نفساني

نقد نظرية الدواني: يمكن توجيه الانتقادات التالية:

١. لا نسلِّم بما جاء به الدواني من أنَّ الموجود الذهني ليس مندرجاً تحت مقولة من المقولات، وأنَّ المندرج إنَّما هو الموجود الخارجي ليس إلا، وذلك لأنّه لا بُدَّ «أنْ يعلم أنّ الصورة العلمية في الذهن وقيامها به إنَّما هو وجود ذهني للمعلوم بالعرض الذي هو ذو الصورة، وليس هو وجوداً

ذهنياً لنفس هذه الصورة كما أنّ التلفّظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنّه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة...»[١]، لذلك فإنَّ كل وجود خارجي حتى الوجود الذهني. و الإشكال في قسمة الوجود إلى خارجي وذهني، إذ الخارجية التي هي المقسم غير الخارجية التي هي قسم في قبال الذهنية[٢].

٢. صحيح أنّ العلم عين العلوم بالذات، وأنَّ المعلوم بالذات متَّحد ماهيةً مع المعلوم بالعرض ـ كما هو مدعى الحكماء ـ لكن هذا لا يؤدي إلى اندراج العلم تحت مقولة المعلوم بالعرض، وذلك لأن الصدق شيء والاندراج شيء آخر، وهذا ما سيمثل جلياً في جواب صدرا ﷺ الآتي.

٣. كيف ينسب هذا المحقق الجليل المسامحة في كون العلم كيفاً نفسانياً، مع أن كلمات القوم صريحة في ذلك، وليس كما زعم من أن العرف العام جرى على تسمية كل وصف ناعت للغير «كيفاً» وإن كان جوهراً، حيث سوف يأتي في المرحلة اللاحقة، أن بعض الجواهر تكون موجودة للغير ناعتةً لها، حيث يقال لشيء ما بأنه ذو كيفية هوائية أو حجرية أو خشبية.

الجواب الرابع: نظرية صدر المتألهين ﷺ: ترتكز هذه النظرية على أمرين:

١. التمييز بين الحملين الأولي والشايع.

٢. التمييز بين الاندراج والصدق.

أما الأول فقد اتضح من خلال أبحاث المرحلة السابقة، وأمَّا الثاني،

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ١١١.

(٢) سوف يوافيك الحديث فيه في المرحلة الثامنة من هذا الكتاب، الفصل الأول.

فإنَّ الصدق أعم مطلقاً منَ الاندراج، وذلك لأنَّ الصدقَ هو انطباق مفهوم على شيء من دون ترتب آثار ذلك المفهوم على ذلك الشيء أو عدم تربتهاء، وبعبارة أخرى: الصّدق هو لا بشرط من حيث الاندراج وعدمه.

وأمَّا الاندراج فهو انطباق مفهوم على شيء مع ترتب آثار ذلك المفهوم على ذلك الشيء، كما لو كان شيء موجوداً لا في موضوع، وكان أيضاً يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة، فإن ذلك الشيء مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم لأن الوجود لا في موضوع هو أثر الجوهر، وفرض الأبعاد الثلاثة هو أثر الجسم، وأما مجرد صدق الوجود لا في موضوع على شيء أو الجسم كذلك فإن هذا لا يصيره مندرجاً تحت الجوهر والجسم. والذي يحقق الاندراج هو الحمل الشايع، لا الاولي، بحيث إذا قلنا:

(أ) بالحمل الشايع مندرج تحت الجسم

(أ) بالحمل الأوّلى ليس مندرجاً تحت الجسم

وذلك لأن آثار الجسم إنَّما تترتب على (أ) بالحمل الشايع دون الأولي.

الجوهر الذهني جوهر بالحمل الذاتي الأولي

الجوهر الذهني ليس جوهراً بالحمل الشايع الصناعي

صحيح أنَّ الشيءَ الواحد وهو الجوهر صدق عليه أنَّه جوهر، لكن هذا الصدق ليس مؤشّراً على الاندراج ما دام لم تظهر آثار المندَرَج تحتهُ على المندَرِج، وآثار المندرج تحته وهو المفهوم غير مترتبة على ذلك الجوهر الذهني، حيث إنَّه ليس موجوداً لا في موضوع، بينما ترتب أثر مقولة أخرى عليه، وهو آثار الكيف النفساني حيث إنَّه عرض، لأنَّه موجود في موضوع، ولا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، لأنَّه كيف نفساني، إذن فمجرد صدق مفهوم على شيء لا يجعله مندرجاً تحت ذلك المفهوم،

وإنَّما يتحقّق الاندراج بصدق مفهوم على شيء وظهور آثاره عليه. وإلاّ فلو كان مجرد صدق مفهوم على شيء يوجب الاندراج، لكان الشيء مندرجاً تحت نفسه، لأن كل مفهوم يصدق على نفسه ـ حيث إنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري ـ وهذا باطل، لأن مثل هذا الاندراج يصير المفهوم المندرج فرداً للمفهوم المندرج تحته، وسبب بطلان هذا هو صيرورة شيء واحد لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ويمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وبالعودة إلى صلب الموضوع وبعد أنْ ميّزناً بين الاندراج والصدق، نقول: إنَّ مجرَّد صدق الجوهر على الجوهر الذهني، وذلك للعينية وانخفاظ الذاتيات، لا يلزم منه ترتب أثر الجوهرية عليه حتى يقال: بترتّب أثر الجوهر عليه وترتب أثر الكيف النفساني عليه كذلك، ليلزم منهما التناقض في الذات، وإنَّما الجوهر يصدق مجرد صدق على الجوهر الذهني بينما يندرج الجوهر الذهني تحت مقولة الكيف النفساني، وليس هذا من اندراج شيء واحد تحت مقولتين، بل اندراج شيء واحد تحت مقولة الكيف النفساني. نعم يمكن أن يكون الجوهر الذهني الغير مندرج تحت أي مقولة من المقولات لعدم ترتب آثارها عليه، يمكن أنْ يكون عرضاً لكنه بالعرض لا بالذات وذلك لاتحاده وجوداً مع ما هو عرض بالذات، وبعبارة أخرى: أن الصورة الذهنية ذات لحاظين، تارة تلحظ بما هي مقيسة إلى الخارج، وأخرى تلحظ في نفسها الصورة الذهنية بلحاظها الأول لا تندرج تحت أي مقولة من المقولات وإن صدقت عليها مجرد صدق، بينما هي تندرج تحت مقولة الكيف النفساني بناء على اللحاظ الثاني، نعم لعلها ـ أي الصورة الذهنية باللحاظ الأول تندرج تحت مقولة الكيف بالعرض، وذلك لاتحادها الوجودي مع الصورة العلمية باللحاظ الثاني.

إشكال الحكيم السبزواري رحمه الله

وبهذا البيان يتّضح اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفاً بالذات، وكون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض من: «أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأنَّ وجودها الخارجي لم يبق بكلّتيه، وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه، وإلا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كانت ماهية العلم إضافة لا كيفاً، وإذا كان إضافة إشراقية، ـ من النفس ـ كان وجوداً، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهية».

الشرح:

لـم يلـق حـل صـدر المتـألهين ﴿رَحِمَهُ اللَّه﴾ الـسابق قبـولاً عنـد الحكـيم السبزواري ﴿رَحِمَهُ اللَّه﴾، وذلك لأنّ الأول ذهب إلى أن العلم كيف نفساني، وهو أمر لا يمكن للسبزواري ﴿رَحِمَهُ اللَّه﴾ قبوله: «... ولكن بعـد اللتيـا والتـي، لـست أفتـي بكون العلم كيفاً حقيقة، وإن أصرّ عليه هذا الحكيم المتأله فـي كتبـه...»[١]، ورفض السبزواري ﴿رَحِمَهُ اللَّه﴾ هذا يمكن عرضه في هذا القياس:

لو كان العلم كيفاً حقيقة لكان محمولاً بالضميمة

والتالي باطل، فالمقدّم مثله

فليس العلم كيفاً حقيقة

بيان الملازمة: تتضح الملازمة من خلال انقسام المحمول إلى قسمين:

١. محمول بالضميمة.

٢. محمول بالصميمة، أو يعبّر عنه بالخارج المحمول.

المحمول بالضميمة: هو الكلي الذي لا يكون ذاتيّاً للموضـوع ـ وذلـك لأنّ المقسم انما هو العرضي المقابل للذاتي ـ والذي يحمل على ما يحمل عليه بواسطة عروض شيء عليـه ينـضم إليـه حتـى يـصح حملـه، وذلـك كالأبيض فإنه لا يحمل على ما يحمـل عليـه الا بواسـطة انـضمام البيـاض إليه، فالابيض محمـول بالـضميمة، وذلـك عنـدما نقـول: الجـدار أبـيض، وكذلك المدرِك أو العالم بالنـسبة للإنـسان فإنّـه بواسـطة عـروض العلـم والدّرك عليه.

المحمول بالصميمة: وذلك عندما يحمـل شـيء علـى شـيء مـن دون

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري ١: ١٤٥.

توسط شيء آخر، بل ذات الشيء، تكفي لحمل ذلك الشيء عليها، إذ المحمول ينتزع من صميم ذات الموضوع ويحمل عليه، وذلك كقولنا: البياض أبيض.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنّه يتضح أن الكيف من المحمولات بالضميمة، لأنه لكي يحمل على شيء لا بد له من واسطة تكون بينه وبين ذلك الشيء، وليس الكيف بالذات مما ينتزع من صميم ما يحمل عليه، وإنّما «هو من الأعراض الخارجية التي يحتاج حملها على الموضوعات إلى حيثيّة تقييديّة خارجية، بمعنى ما يترتّب عليها آثار ها المطلوبة منها، لا ما هو المقابل للظهور النفسي، ولا ذهنية اعتبارية كالإضافات المحضة ولا من الخارج المحمول بالمعنى الأخص الذي يكتفي في حمله على نفس شيئية الماهية، أو حيثية تقيدية اعتبارية ذهنية منضمة إليها في لحاظ العقل واعتباره...»[1].

إذن فالكيف من المحمولات بالضميمة، فإذا كان العلم كيفاً فلا بدَّ له من ضميمة. تصحح حمله على العالم، فما هي هذه الضميمة؟ وبلغة القياس نقول:

العلم كيف

الكيف محمول بالضميمة

∴ العلم محمول بالضميمة

يذهب السبزواري ﷺ إلى عدم وجود ضميمة بين العلم والعالم، وإذ لا ضميمة فليس العلم كيفاً كما ذهب إليه السبزواري ﷺ، وقد ذهب السبزواري ﷺ إلى عدم وجود الضميمة، لأنّه استقرأ ما يصلح لأن ينهض

---

(١) تعليقه على شرح المنظومة، قسم الحكمة للميرزا مهدي الاشتياني: ٢١٢.

بدور الضميمة فلم يجده كذلك، وقد ظن أن الأمر منحصر بما رآه يصلح ضميمة.

أما الضمائم المحتملة:

١. الوجود الخارجي.

٢. الماهية الخارجية.

٣. الوجود الذهني.

٤. ظهور الصور العلمية للنفس.

أما وجه عدم صلاح هذه الضمائم، فلأن الوجود الخارجي لا يأتي إلى الذهن لكي يكون ضميمة تتوسط بين العلم والعالم، إذ الخارجي خارجي دائماً، وكذلك الذهني، حيث «يعبَّر عن عدم صحة انتقال موجود وآثاره من نشأة إلى نشأة أخرى بعدم صحة التجافي، فإذا رأيت في الصحف الحكمية والعرفانية التعبير بعدم صحة التجافي، أو أن التجافي محال، فأعلم أنهم يعنون بذلك أن الأسماء التكوينية توقيفية، أي لا يصح خروج اسم كوني عن مرتبته...»[(١)].

وأما الماهية الخارجية فهي لا تصلح أيضاً للنهوض بمهمة الضميمة، إذ المفروض أن الماهية في الذهن عين الماهية في الخارج، وداخلة تحت مقولتها. وكذلك الأمر بالنسبة للوجود الذهني، أي الوجود الذهني للصور العلمية، حيث تقدم أنها غير مندرجة تحت أي من المقولات وليس لها من المقولات إلا مفهومها.

وأمَّا ظهور الصورة للنفس فغير مجدٍ أيضاً، وذلك لأنه «... إن أريد

---

(١) النور المتجلي في الظهور الظلّي، مصدر سابق: ٢٤.

بظهورها على النفس هو الظهور لدى النفس بحيث تكون النفس منفعلة منه، فهو باطل، لأن هذا الظهور ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، وقد ظهر حالهما، فإن ظهور الشيء، ليس بأمرٍ وراء نفس الشيء، فالظهور معنى حرفي فانٍ في ذلك الشيء، ولو لم يكن كذلك لكان ظهور نفسه لا ظهور غيره، وإن أريد بظهورها على النفس ظهورها للنفس، بأن تكون لها نسبة إلى النفس. فهذه النسبة: إما مقولية، أي نسبة متوسطة بين النفس وبين الصورة العلمية، فتكون ماهية العلم إضافة لا كيفاً، وإمَّا إضافة إشراقية بأن تكون النفس مفيضة لتلك الصور، فالعلم من سنخ الوجود، وليس من سنخ الماهية..»[1].

كلام السبزواري مدفوع: لقد كان الأساس الذي ارتكز عليه الحكيم ملا هادي السبزواري رحمه الله في عدم قبوله للعلم ككيف نفساني، هو عدم وجود الضميمة، لأن الكيف من المحمولات بالضميمة، لكونه عرضاً. لكن المصنف رحمه الله وجد الضميمة التي فقدها السبزواري رحمه الله وبنى عليها عدم كون العلم كيفاً، حيث إنّ حدّه يصدق على الصورة العلمية التي هي المعلوم بالذات من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس لا من حيث كونها موجوداً مقيساً إلى الخارج، وهو رحمه الله يشير إلى ضميمة تدعم ما ذهب إليه، فقد قال: «وجه الاندفاع: أن الصور العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها وجوداً ذهنياً مقيساً إلى خارج لا تترتب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتب عليها، وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها. ويصدق عليها حدّ الكيف، ودعوى: (أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها) ممنوعة».

---

(١) حاشية للسبزواري على شرحه للمنظومة ١: ١٤٦.

الإشكال الثالث

أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحيّزة، متحركة، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: إنّا لا نعني بالحار والبارد، والعريض والطويل، ونحو ذلك، إلاّ ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: إن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنّما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينيّة، ويصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الإتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية، وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها، وقيام ما هي هي بالحمل الأولي.

الشرح:

لقد رأيت أنه ﷺ طرح الإشكال بصورة قياس استثنائي وبين الملازمة التي يدعيها أصحاب هذا الإشكال، وها هو الإشكال بصورة قياس اقتراني حملي أيضاً:

الوجود الذهني   يلزم منه اجتماع المتضادات

كل ما يلزم منه ذلك   محال

∴ الوجود الذهني محال

أمَّا الصغرى فبناءً على العينية وانحفاظ الذاتيات، فحين تدرك النفس الحرارة تكون بعينها في الذهن ثم حين تدرك البرودة، أيضاً توجد بعينها في الذهن، والحرارة والبرودة ضدان لا يجتمعان في موضوع واحد.

وأما الكبرى فتوضح من خلال القياس التالي:

كل ما يلزم منه محال   محال

اجتماع المتضادات   يلزم منه محال

∴ اجتماع المتضادات محال

أما كبرى هذا القياس، توضح من خلال البرهان التالي:

الفرض: (أ) يلزم منه محال.

المدعى: (أ) محال.

البرهان: لو لم يكن (أ) محالاً ممتنعاً، لكان إمَّا واجباً أو ممكناً، وذلك لاستحالة ارتفاع المواد الثلاثة، والتالي بكلا شقّيه باطل فالمقدم مثله، إذن (أ) محال ممتنع.

أما الملازمة ستتضح عند الحديث عن المواد الثلاث ـ الوجوب، الإمكان الامتناع ـ وأنها لا تجتمع ولا ترتفع، فإذا صدق الوجوب بالذات، ارتفع كل من الامتناع والإمكان بالذات.

وأما بطلان اللازم، فلعدم وجود العلاقة الذاتية بين الواجب والممكن من جهة وبين المحال من جهة أخرى، كيف وقد قالوا باستحالة استلزام المحال لأي محال كان، بل يستلزم المحال محالاً يسانخه، «إذ لا فرق بين المحال والممكن في أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقة ذاتية، فإن معنى الملازمة هو كون الشيء بحيث لا يمكن في نظر العقل ـ نظر إلى ذاتيهما ـ وقوع تصور الانفكاك بينهما، وهذا مما يستدعي علاقة العلية الإيجابية...»[1].

إذن ثبتت كبرى ذلك القياس، وأمّا صغراه فإنّما تثبت بالالتفات إلى معنى الضدين اللذاين هما أمران وجوديّان بينهما غاية الاختلاف، فإذا كان الحال كذلك فكيف يجتمعان. وإلا فهو خلف أنه بينهما غاية الاختلاف.

الجواب على الإشكال: إنّما يكون دفع هذا الإشكال بالخدش في صغرى القياس الذي قررناه، بحيث نمنع من لزوم اجتماع المتضادات للوجود الذهني، وذلك لأن الحرارة والبرودة الذهنيتين ليستا بضدين حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع للضدين، وبعبارة الحمل الذي يكون قيداً للموضوع:

الحرارة والبرودة بالحمل الأولي ليستا بضدين

الحرارة والبرودة بالحمل الشايع ضدان

والذي اجتمع في الذهن عند تصور الحرارة والبرودة ـ مثلاً ـ هما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٢٤٠ و ٣٠٩.

مفهوما هما لا مصداقهما والممنوع اجتماع الثاني لا الأول. هذا ويمكن فهم الإشكال بطريقة أخرى بل هذا ما تضمنه الإشكال الثالث، ولا علاقة للتضاد فيه. وهي إن الوجود الذهني يلزم منه أن تكون النفس حارة عند تصور الحرارة وكافرة عند تصور كفر زيد مثلاً وهذا باطل بالوجدان إذن فالوجود الذهني باطل. أما الملازمة، فلأن الحار شيء حصلت له الحرارة والنفس حصلت لها الحرارة فتكون حارة. وهذا ما لا نجده، ولا يخدش عدم الوجدان هذا بالعينية وانحفاظ الذاتيات، وذلك لأن الحرارة التي تصيّر ما تحصل فيه حاراً هي الحرارة بالحمل الشائع لا بالحمل الأولى، وبعبارة أخرى: مصداق الحرارة كمعنى خارجي لا مفهوم الحرارة الذي هو معنى ذهني. وبلغة الحمل نقول:

الحرارة بالحمل الشائع تصيّر الشيء حاراً

الحرارة بالحمل الأولي لا تصيّر الشيء حاراً

الإشكال الرابع

أنا نتصور المحالات الذاتية كشريك الباري، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية، والجواب عنه أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي، دون الحمل الشائع فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولي، وأما بالشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للبارئ، وهكذا في سائر المحالات.

الشرح:

يمكن عرض هذا الإشكال من خلال قياس طبّقناه آنفاً:

الوجود الذهني يلزم منه ثبوت المحال الذاتي

كل ما يلزم منه ذلك محال

∴ الوجود الذهني محال

أما الصغرى فللعينية وانحفاظ الذاتيّات، حيث يلزم من تصور شريك الباري أن يكون له ثبوت في الذهن، وإنْ كان كذلك فهو خلف كونه محالاً ذاتياً.

أما الكبرى فقد اتضحت فيما تقدم.

الجواب على الإشكال: إن الثابت في الذهن مفهوم شريك الباري لا مصداقه ـ والعياذ بالله ـ ومفهوم شريك الباري أمر موجود ثابت ممكن مخلوق له تعالى، وليس محالاً ذاتياً. وكذلك نصوغ الحل بلغة الحمل الذي يكون قيداً للموضوع لا القضية كما فعل المصنف ﷺ، حيث عمد إلى حلّ الإشكالات اعتماداً على الحمل الذي هو قيد للقضيّة.

شريك الباري بالحمل الأوّلي ليس محالاً ذاتياً

شريك الباري بالحمل الشائع محال ذاتي

إذن القول بالوجود الذهني لشريك الباري لا يلزم منه ثبوت ما يستحيل له الثبوت لذاته.

الإشكال الخامس

أنّا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وبراريها وبحارها، وما فوقها ـ من السماء ـ بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن ـ بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية، كما قالوا به ـ من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال. ودفع الإشكال بأن المنطبع فيه منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئاً، فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

والجواب عنه: إن الحق ـ كما سيأتي ـ أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية بل مجردة تجرداً أمثالياً، فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة، فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالي من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلقة بجزء بدني، وأمّا الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيّله فإنّما هي معدّات تتهيّأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

الشرح:

أيضاً يمكن عرض هذا الإشكال من خلال القياس التالي:

كل ما يلزم منه محال   محال

العينية وانخفاظ الذاتيات يلزم منها انطباع الكبير في الصغير المحال

∴ العينيّة وانحفاظ الذاتيات محال

أما الكبرى فواضحة بما سبق، بينما الصغرى هي مفاد مدّعى صاحب الإشكال.

الجواب على الإشكال: إنَّ انطباع الكبير في الصغير محال، وإلاَّ يلزم منه خلف، فلا يكون الكبير كبيراً ولا الصغير صغيراً إذا كان الكبير والصغير ماديين، وأمَّا ما نحن فيه فليس الأمر كذلك، وذلك لأنَّ المنطبع هو الصور العلمية والمنطبع فيه النفس وكلاهما أمر مجرد ليس مادياً، فلا يكونان مشمولين للقانون المذكور، وأما تجرد الصورة العلمية والنفس فهو ما سوف يبحث في المرحلة الحادية عشر من هذا الكتاب.

جواب مقترح مردود: ذكر المصنف ﷺ جواباً سرعان ما نوّه بعدم جدواه في حل هذا المشكل، وهو جواب تبرّع به بعض من أصحاب الانطباع من قبل، وحاصلهُ: «... بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير النهاية كما بيّن في الأجسام، والجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية، وإذا اشتركا في لا نهاية القسمة وتساويا فيها، فيجوز أن يحصل المقدار الكبير فيها، في الحدقة الصغيرة»[1]، وأما الرد، فبنقض وبحلٍ، أما

---

(١) كازروني، محمود بن مسعود، المعروف بقطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، بإشراف عبد الله نوراني ومهدي محقق، جامعة طهران: ١٣٨٠هـش، ص ٢١٦، ٢٦٢.

النقض «فإن الجبل وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، وكـذا العـين، إلا أن مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر مـن أجـزاء العـين، فكيـف ينطبـق المقدار الكبير على الصغير، وهذا كما يقول قائل: الجبل تَسَعُهُ قشرة بندقة، لتساويها في قبول القسمة إلى غيـر النهايـة، وهـو كـلام فـي غايـة الركـة والسقوط»[١]، وأمَّا النقض، فإنَّ الجسم وإنْ كان يقبـل الانقـسام إلـى غيـر النهاية، إلاَّ أنَّ ما لا يتناهى بالفعل ليس الجسم، فكأنَّ المجيـب خلـط بـين تناهي الجسم، وبين عدم تناهي التقسيم الفرضي، والذي يفيدنا ها هنا هـو الأول لا الثاني، وبعبارة أخرى: «إن الكبر والـصغر وصـفان للكـم المتـصل والمقدار الهندسي، وأمّا التناهي واللاتناهي المذكوران وصفان للعدد الـذي يعرض الأجزاء المفروضة من المقدار وهو كم منفصل، فعدم تناهي العـدد المفروض لا يدفع الإشكال الوارد على صغر الحجم والكم المتصل، علـى أن العدد الغير المتناهي لا يتحقق بالفعل أبداً، لأن الأجزاء المفروضـة غيـر موجودة بالفعل، والمتحقق بالفعل هو الكل الواحد، وكلّما تحققـت قـسمة تحقق عدد خاص متناه»[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة: للشيخ مصباح، رقم (٥٠).

الإشكال السادس

إنَّ علماء الطبيعة بيّنوا: أنَّ الإحساس والتخيّل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة، وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها، وأبعادها، وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه: أنَّ ما ذكروه ـ من الفعل والانفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات ـ في محله، لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تهيّئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي، وإلاّ لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، فإنَّ الوجود الماديّ كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور، ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الشرح:

من التفسيرات المختلفة لظاهرة الإدراك البشري هذا التفسير المادي الذي نهض به علماء الطبيعة من خلال أبحاثهم الفيزيائية والكيميائية، حيث عالجوا: «الأحداث الفيزيائية والكيمائية التي تواكب عملية الإدراك في كثير من الأحيان، كانعكاس الأشعة الضوئية من المرئيات، و تأثّر العين السليمة بتلك الاهتزازات الكهربائية المغناطيسية، والتغيّرات الكيميائية التي تحدث بسبب ذلك، وانعكاس الموجات الصوتية في المسموعات، والذرات الكيميائية الصادرة عن الأشياء ذات الرائحة والأشياء ذات الطعم،وما إلى ذلك من منبهات فيزيائية والتغيّرات كيميائية. فكلٌ هذه الأحداث تقع في حدود اختصاص الفيزياء والكيمياء، وفي مستوى نشاطهما العلمي..»[1]، ووصلوا إلى نتيجة تفيد بأن الإدراك ظاهرة مادية، هي وليدة الفعل والانفعال الماديين اللذين بين الخارج وما فيه من موجودات من جهة وبين الحواس من جهة أخرى. حيث يحصل بناءً على تلك الممارسة الفيزيولوجية، صور الأجسام المادية بنسب معينة في الدماغ، ثم يقايس الإنسان بين نسب الصور الحاصلة في دماغه ليكتشف نسب هذه الصور ومقاديرها في الخارج، أما أن يكون الإدراك بحصول الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان فهذا ما لم يقبل به هؤلاء العلماء.

الجواب على الإشكال السادس: لم ينكر المصنف رحمه الله على أولئك العلماء أبحاثهم التي ذكروها من فعل الخارج وانفعال النفس به، إلاً أنَّ هذا وما يتبعه من انفعالات فيزيولوجية ليس إدراكاً، بل هي أمور مُعِدَّة، تعدُّ

---

(١) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، نشر: المجمع العالمي للشهيد الصدر قدس سره، ١٤٠٨هـق، الطبعة الثانية، ص ٣٢٢.

النفس لأنْ تدرك ما تلتفت إليه، سيّما أنّه سوف يتم إثبات تجرد العلم بمختلف مراتبه، الحسي والخيالي والعقلي، فإذا كان العلم والإدراك أمراً مجرداً غير مادي، فلا تطاله تجارب التجريبيّين ولا مختبراتهم، لأن لها مجالاً لا بد أن تقف عنده ولا تتعداه، وليس هذا أمراً جعلياً بل هو أمر حقيقي تكويني، إذ لا بد من المسانخة بين الوسائل وما يراد الوصول إليه فالروح وهي مجردة لا تعالج بالجراحة والأدوية المادية، «ومن الواضح جداً أن الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا، لا تستطيع بوسائلها العلمية، أساليبها التجريبية، إلاَّ أن تكشف عن أحداث الجهاز العصبي، ومحتواه من عمليات وتغيرات، وأمّا تفسير الإدراك في حقيقته وكنهه فلسفياً، فليس من حق تلك العلوم، إذ لا يمكن لها أن تثبت أن تلك الأحداث المعينة هي نفسها الإدراكات التي نحسها من تجاربنا الخاصة، وإنَّما الحقيقة التي لا يرقي إليها شك ولا جدال، هي أن هذه الأحداث والعمليات الفيزيائية، والكيميائية، والفيزيولوجية، ذات صلة بالإدراك وبالحياة السيكولوجية للإنسان، فهي تلعب دوراً فعّالاً في هذا المضمار إلاَّ أنَّ هذا لا يعني صحة الزعم المادي، القائل بمادية الإدراك، فإنَّ فرقاً واضحاً يبدو بين كون الإدراك شيئاً تسبقه أو تقارنه عمليات تمهيدية بمستويات مادية، وبين كون الإدراك بالذات ظاهرة مادية، ونتاجاً للمادة في درجة خاصة من النمو والتطور، كما تزعم المادية»[1] إذن فالطبيعيون خلطوا بين مستويين من البحث العلمي:

١. مستوى الأمور المعدة لعملية الإدراك.

٢. مستوى حقيقة الإدراك وكنهها.

---

(١) فلسفتنا، للشهيد محمد باقر الصدر، المصدر السابق: ٣٢٣.

مع أن أحدهما غير الآخـر، ولا نريـد بهـذا أن ننفـي أي علاقـة بـين الأمرين، كيف وقد قلنا بان الأمور الماديـة الخارجيـة ذات عمـل تمهيـدي إعدادي.

ولو سلّمنا بما ذهب إليه هؤلاء، فكيف يفسرون لنا العلم بالخارج، مع المغايرة الأكيدة مـا بـين الـصور الحاصـلة وبـين الأمـور الخارجيـة ذوات الصور، أليس هذا سفسطة منهم؟. وقد علمت فيما مـضى أن إنكـار العلـم بالواقع لون من ألوان السفسطة التي تنكرها الضرورة والبداهة والوجدان.

الإشكال السابع

أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر.

بيان الملازمة: أن ماهية الإنسان المعقولة ـ مثلاً ـ من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين ـ كلية، ومن حيث حصولها لنفس عاقلة شخصية وقيامها بها جزئية متشخصه بتشخصها متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلية وجزئية معاً.

والجواب عنه: أن الجهة مختلفة، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.

الشرح:

هذا أشكال آخر وأخير في هذا الكتاب الشريف، ومفاد هذا الإشكال كما هو واضح من المتن، أن القول بالوجود الذهني يؤدي إلى التناقض أيضاً وذلك فيما لو أدركنا ماهية كالإنسان فإنَّها كلية وجزئية، والكلية بمعنى ما لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، والجزئية بمعنى ما يمتنع فرض صدقها على كثيرين، إذن شيء واحد وهو الإنسان كلي وليس بكلي وجزئي وليس بجزئي، وهذا ما يسمى بالتناقض والذي أدى إلى هذا التناقض هو القول بالوجود الذهني، وكما سمعت سابقاً أن ما يلزم منه محال يكون محالاً. فالوجود الذهني محال.

الجواب عن الإشكال السابع: لقد اشرنا فيما مضى إلى أنَّ للصورة العلمية حيثيتين[1]:

١. حيثية كونها مقيسة إلى الوجود الخارجي، فهي من هذه الحيثية فاقدة للآثار الخارجية، وليس لها إلاَّ الحكاية عما وراءها، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

٢. حيثية ثبوتها في نفسها من غير قيس ونسبة إلى الخارج، فهي ذات آثار وجودية تترتب عليها، وهي وجود خارجي لا ذهني.

بالعودة إلى الجواب، نقول: ماهية الإنسان المعقولة إنَّما تكون كلية إذا كانت مقيسه إلى الخارج، أي بناءً على الحيثية الأولى، وأما بناءً على الحيثية الثانية فهي جزئية يمتنع صدقها على كثيرين، ومع اختلاف الجهة والحيثية فلا تناقض في البين.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ١: ٢٨٥، حاشية العلامة الطباطبائي.

إشارات الفصل:

أهمية البحث:

تكمن أهمية بحث الوجود الذهني في أنه بحث عن شأن من شؤون الوجود وهذا ما أخذته الحكمة الإلهيّة على عاتقها، إذ هي علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود، وتكمن أهميته أيضاً في كونه بحثاً في قيمة المعرفة ومحتواها، حيث نصل من خلاله إلى معرفة العلاقة بين مدركاتنا وما تحكي عنه في الخارج(١)، وتكمن أهمية البحث أيضاً في كونه مدخلاً سليماً في تحقيق المعادين(٢)، (٣).

العلاقة بين بحث نفس الأمر، ومبحث الوجود الذهني: يمكن تلخيص العلاقة ما بين بحثي نفس الأمر والوجود الذهني بأن الأول بحث في المعرفة التصديقية، والآخر بحث في المعرفة التصوّرية، وذلك لانَّ الأول مرتبط بالقضايا والآخر مرتبط بالأشياء المفردة، أو يمكن أن يقال أن البحث في كلا المبحثين إنَّما في المعرفة، وإنَّما التنوع في متعلق متعلق هذه المعرفة، إذ قد يكون تصوريا حيناً، وتصديقياً حيناً آخر(٤).

دعوى الإصرار: مر سابقاً أن السبزواري ﵀ لم يقبل بجواب صدر المتألهين ﵀، وذلك لأن الأخير ذهب إلى كون العلم كيفاً نفسانياً، وقد أصر عليه في كتبه، هكذا ادعى السبزواري ﵀، لكن دعواه هذه غير

---

(١) رحيق مختوم: مصدر سابق ١: ٤٠.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مصدر سابق: ٣٤.

(٣) النور المتجلّي في الظهور الظّلي، مصدر السابق: ١١.

(٤) شرح المنظومة للمطهري: ١: ٢٠٢.

سديدة، وذلك لأمرين:

١. أن صدر المتألهين إنَّما حل الإشكال الثاني على مباني القوم لا على مبانيه وإلا فهو يذهب إلى أن العلم نحو من الوجود، وهو مبناه الواضح الذي يؤكد عليه وفي موارد[١] عديدة.

٢. لم يعثر في كتب صدر المتألهين يصر فيه على كون العلم كيفاً نفسانياً[٢].

اعتبارية الماهية والوجود الذهني:

لقد كان مفاد الوجود الذهني الذي علمت أنه يعطي تحليلاً للمعرفة التصورية، وهو أننا إنَّما نعلم بالأشياء الخارجية من خلال ماهياتها لا وجوداتها، إذ الوجود الخارجي لا يأتي إلى الذهن، وهذه المعرفة أمر حقيقي، وليس وهما وحسباناً، إذن فكيف يتوقف أمر «حقيقي وهو المعرفة التصورية على أمر اعتباري وهو الماهية؟» وبعبارة أخرى: «كيف يمكن التوفيق بين ما ذكر في مبحث أصالة الوجود من أن الماهية أمر ذهني، اعتباري لا حقيقة له، وأنَّ الوجود هو المتحقق في الخارج والماهية تنتزع منه، وبين ما يقال هنا من أن الذاتي هو الموجود له ماهية في الذهن، وماهية في الخارجي...»[٣]، والجواب على هذا السؤال إنَّما يكون بالالتفات إلى ما أشرنا إليه في بحث الأصالة، حيث ينحل هذا الإشكال العويص بناءً على القول بالأصالتين معاً، بالمعنى الذي طرحناه هناك.

---

(١) آشتياني، سيد جلال الدين، شرح حال وآراى فلسفى صدرا (بالفارسي) نشر مكتب الاعلام الإسلامي، ١٣٨٠هـش، الطبعة الرابعة، ص ١٤٠ـ ١٤٧.

(٢) صحائف من الفلسفة: مصدر سابق،: ١٣٩.

(٣) شرح المنظومة للمطهري: المصدر السابق: ٢٠٩، حاشية (١).

السند والدواني:

يذهب العلامة الشيخ حسن زاده آملي إلى أنَّ «نظري السيد والدواني متعاكسان في الوجود الذهني، وذلك لأن السيد يقول: الصور العلمية كلها ما عدا الكيف تنقلب إلى الكيف وأما الكيف فكيف بلا انقلاب، وأما الدواني، فيقول: إن العلم بكل مقولة ما عدا الكيف ليس شيئاً سوى تلك المقولة وإطلاق الكيف عليها بالتشبيه والمسامحة، وأما الصورة العلمية الكيفية، فكيف حقيقة بلا تشبيه ومسامحة فهو ينكر كون الصورة العملية كيفاً نفسانياً سوى العلم بالصورة الكيفية، والسيد يقول كلها كيف إلا ان ما سوى الكيف كيف بالانقلاب والكيف كيف بلا انقلاب»[1].

لازم آخر: لقد تمَّ التركيز على لازم من لازمين يلزما من القول بالوجود الذهني، وهما:

١. اندراج شيء واحد تحت مقولتين، وهو ما تمّ التركيز عليه، وتمّ دفعه، وأنّه غير لازم للقول بالوجود الذهني.

٢. اندراج شيء واحد تحت نوعين من مقولة واحدة، وذلك كما لو تصوّرنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس ـ لانحفاظ الذاتيات ـ والكيف النفساني، وذلك لكون العلم كيفاً نفسانيّاً، واستحالة هذا الاندراج ضرورية أيضاً، كما كانت استحالة الاندراج الأوّل كذلك.

الذي يراد استدراكه ها هنا أمران:

١. بيان الاندراج.

٢. دفعه.

---

(١) النور المتجلي: ١٣١.

أمَّا الأوّل، إنّ اندراج شيء واحد تحت نوعين من مقولة واحدة ـ كاندراجٍ شيء واحد تحت الفرس والإنسان ـ يؤدي إلى كون شيء واحد مفصّلاً بفصلين في درجة واحدة، وهو ما سوف يتعرّض لاستحالته في أبحاث المرحلة الخامسة.

وأمّا الثاني، إنّ ما ذكر لا يلزم منه الاندراج المحذور، إذ الكلام في دفع هذا اللازم هو الكلام الذي تمّ به دفع اللازم الأوّل، أي من خلال اختلاف الحمل.

المرحلة الثالثة:

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: الوجود في نفسه والوجود في غيره
- الفصل الثاني: كيفية اختلاف الرابط والمستقل
- الفصل الثالث: من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

الفصل الأول:

الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره، ومنه خلافه؛ وذلك أنّـا إذا اعتبرنـا القـضايا الصادقة كقولنا:

(الإنسان ضاحك) وجدنا فيها وراء الموضـوع والمحمـول أمـراً آخـر، بـه يرتبط ويتصل بعضها إلى بعض، ليس يوجد إذ اعتبرنـا الموضـوع وحـده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كلٌّ منهما مع غير الآخر فله وجود، ثم إنَّ وجوده ليس ثالثاً لهما واقعاً بينهما مـستقلاً عنـهما، وإلاَّ احتـاج إلى رابطـين آخـرين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة، وهلـم جـرّا، وهو باطل فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج عنـهما ولا مـستقل بوجهٍ عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهومية، ونـسميه: (الوجـود الـرابط)، ومـا كان بخلافه كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مـستقل بالمفهوميـة نسميه: (الوجود المحمولي) و(الوجود المستقل) فإذن الوجود منقسم إلى (مستقل) و(رابط) و هو المطلوب.

ويظهر مما تقدم: أولاً: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأن الماهية مـا يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهوميـة، والرابط ليس كذلك.

وثانياً: أنَّ تحقّق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما، لكونه واحداً، غير خارج من وجودهما.

وثالثاً: أنّ الرابط إنّما يتحقّق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمَّن ثبوت شيء لشيء وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.

الشرح:

هذا تقسيم آخر من تقسيمات الوجود المختلفة، حيث يقسم الوجود ها هنا إلى: الوجود الرابط والوجود المستقل. لم يولِ المصنف ﷺ الأهمية إلاّ للقسم الأول وذلك من خلال:

١. إثبات الوجود الرابط.

٢. خصائصه.

بينما مرَّ على الوجود المستقل مرَّ الكرام، وذلك لضرورة وجوده وبداهة تحققه.

أما الدليل الذي اعتمد عليه المصنف ﷺ، لاثبات هذا النحو من الوجود فقد ارتكز على القضية الخارجية الصادقة، وذلك لأنَّه يريد اثبات ذلك النحو من الوجود في العينِ لا في الذهن، وليس كل القضايا الخارجية وإنما الخارجية إلى تكون مفاداً لكان الناقصة لا التامة إذ لا نسبة بين الشيء ونفسه حتى نبحث لها عن مطابق في الخارج أما الدليل فكان وفق التالي من الخطوات.

الفرض: الإنسان ضاحك. قضية خارجية صادقة، تفيد ثبوت القيام لزيد. ذات أجزاء ثلاثة:

١. الموضوع، وهو مفاد ثبوت الشيء.

٢. المحمول، وهو مفاد ثبوت الشيء.

٣. النسبة بينهما، وهي مفاد ثبوت شيء لشيء.

المدعى: وجود مطابق لأجزائها الثلاثة في الخارج، وذلك مقتضى صدق القضية الخارجية، أما مطابق الموضوع والمحمول فواضح، بينما

مطابق النسبة وهو ليس الموضوع وليس المحمول، لأنك علمت أن مفاد النسبة إنّما هو ثبوت شيء لشيء بينما الموضوع والمحمول كل منهما ثبوت الشيء، وأين ثبوت شيء لشيء من ثبوت الشيء. إذن لا بد من وجود مطابق لها في الخارج يكون على نحو ثبوت شيء لشيء وهو ما يسمى بالوجود الرابط.

البرهان: لو لم يكن هناك مطابق للأجزاء الثلاثة لكانت القضية كاذبة، هذا خلف إذن ثبت أن هناك نحواً من الوجود العيني وهو الوجود في غيره، والذي تكون شيئيته بشيئية غيره لا نفسه في قبال نحو آخر وهو الوجود في نفسه والذي تكون شيئيته بنفسه لا بغيره.

خصائصه:

١. **عدم الاستقلالية في الوجود:** هذا النحو من الوجود العيني ليس له استقلالية عن طرفيه، وإلاً فلو كان مستقلاً لاحتاج إلى ما يربطه بكلٍ من المحمول والموضوع فيصبح مجموع الروابط ثلاثة، الوجود المفروض ورابطان أحدهما يربطه بالموضوع والآخر بالمحمول، ثم يحتاج إلى رابطين يربطانه بالرابطين الجديدين فيصبح المجموع خمسة روابط، ويتسلسل الأمر إلى غير النهاية. خصوصية هذا النحو من الوجود أنه ليس عين الطرفين وليس منفصلاً عنهما، «أي هذه وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة، فإن الوجود الرابط في عين أنه مغاير لوجود الموضوع والمحمول متحد معهما ـ وإلا كان وجوده أجنبيا عنهما والأجنبي عن الشيئين لا يكون سبباً لارتباطهما ـ ...»[1].

٢. **عدم الاستقلالية في المفهومية:** عدم الاستقلالية في المفهومية وليد

(١) وعاية الحكمة، مصدر سابق: ٢٩.

عدم الاستقلالية في الوجود الذي ينتزع منه، وذلك للمسانخة بين المفهوم المنتَزَع وممّا ينتزع منه وإلاّ لصحَّ أن ينتزع أي مفهوم من أي مصداق، وإذا صحَّ ذلك صحَّ أنْ يصدق أي مفهوم على أي مصداق وهذا باطل، إذن فلا ماهية للوجود الرابط، لأن الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو لها استقلال بالمفهوميّة. فلا يمكن أنْ تكون منتزعة من وجود غير مستقل بالوجود، كيف والماهية حد الوجود، وذلك وجود مبهم غير مستقل وسوف تسمع إشكالاً حول هذا في الإشارات.

٣. **الوجود الرابط مبدأ الوحدة**: يشكل الوجود الرابط بين طرفيه حالة اتحاد بينهما، إذ هو موجود فيهما غير خارج عنهما

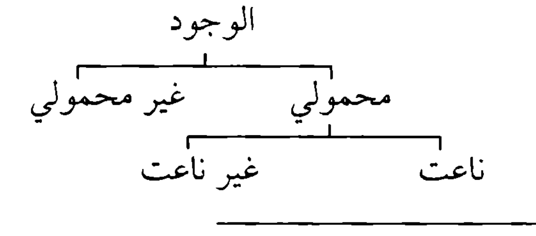
٤. **مجال الوجود الرابط الهليات المركبة**: تقدمت الإشارة إلى الهلية المركبة، وأنها ما يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء، ويكون الجواب مفاد كان الناقصة التي تفيد بأنها ثبوت شيء لشيء، الوجود الرابط إنما يكون في مطابق القضايا التي هي مفاد كان الناقصة لا التامة، وذلك لأن مفاد الأخيرة ثبوت الشيء ولا اثنينية بين الشيء وثبوته، إذ ثبوت الشيء ووجوده هو الشيء بعينه، ولا معنى لارتباط الشيء بنفسه، ولا معنى لأن ينسب الشيء إلى نفسه.

إشارات الفصل:

١. الوجود الرابط يطلق في الحكمة المتعالية على ما سواه سبحانه بمعنى أن المعلول مطلقاً بالنسبة إلى علته المفيضة رابط بل ربط محض لا استقلال له... وفي قبال هذا الوجود الرابط، الوجود الرابطي بالمعنى الذي ذهب إليه القوم في الفلسفة الرائجة من أن الوجود المعلول بالنسبة إلى علته وجود رابطي يعني أن للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلة إلا أنه منسوب إليها ولا يصح سلب هذا الانتساب عنه... والوجود الرابطي بهذا المعنى تأباه فطرة التوحيد، فإن الكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة إلى الوجود الصمدي[1].

٢. الوجود تارة يقسم إلى الوجود المحمولي، وغير الحمولي، والمحمولي على قسمين: إما أن يكون ناعتاً أو غير ناعت، والناعتي هو الوجود الرابطي، وغير المحمولي أيضاً رابطي في صناعتهم بالإشتراك اللفظي، وحيث كان الحكماء قبل صاحب الأسفار وأستاذه الميرداماد يطلقون الوجود الرابطي بالإشتراك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولي الناعتي، ومقابل المحمولي[2].

وإليك توضيح ذلك من خلال المخطط التالي:



---

(١) الآملي، حسن زادة، العمل الضابط في الرابطي والرابط، نشر: انتشارات قيام، ١٣٦٨هـش، الطبعة الأولى.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٧٩.

الوجود الرابطي عند القدامى - المحمولي الناعتي + غير المحمولي، أو الرابطي والرابط.

الوجود الرابطي عند المتأخرين - المحمولي الناعتي

وأما الوجود غير المحمولي فقد اصطلح عليه أخيراً بالوجود الرابط الذي كان محور هذا الفصل.

٣. بالعودة إلى الخاصة الثانية من خصائص الوجود الرابط، وأنه غير مستقل بالمفهومية، نجد أن هكذا وجود لا يخبر عنه، وذلك لأنه معنى حرفي، والمعنى الحرفي لا يخبر عنه، أليس هذا أخبار عن الوجود الرابط بأنه لا يخبر عنه[1]، لكن هذا الإشكال منحل بما تقدم من أبحاث المرحلة الأولى، إذ الوجود الرابط بالحمل الأولي يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، أما الوجود الرابط بالحمل الشائع فإنه لا يخبر عنه. وإذا أورد الإشكال على هذا الجواب كما أورد سابقاً فالجواب هو الجواب.

٤. وبالعودة أيضاً إلى الخاصة الرابعة نجد أن مجال هذا الوجود أوسع مما ذكر، حيث كان المجال في دائرة الهليات المركبة، بينما يتعداه إلى المركبات التقييدية الإيجابية نحو: كتابة[2] الإنسان، وضحك زيد، وقيام عمرو، حيث نجد أنَّ بين أطرافها أمراً نسميه رابطاً، لا نجده في الموضوع وحده، ولا في المحمول وحده، ولا بين كل واحد منهما، وغيره.

ولعل عدم ذكر المصنف رحمه الله لهذا المجال، لكون هذه المركبات مأخوذة من تلك القضايا. ولا يكون الوجود الرابط من السوالب مطلقاً، لأن فيها سلب الربط لا ربط السلب، وأما القضايا الموجبة التي هي مفاد

---

(١) العمل الضابط في الرابطي والرابط، مصدر سابق.

(٢) المصدر السابق.

الهليات البسيطة فلما دريت في الخاصة الرابعة ويتضح أن لا وجود للعدم الرابط على غرار الوَجود الرابط.

٥. لا بد من الإشارة إلى أن الوجود الرابط غير النسبة الحكمية، وذلك لأن النسبة الحكمية أوسع دائرة من الوجود الرابط بحيث توجد في جملة العقود سواء كانت بسيطة أو مركبة، موجبة أو سالبة بينما الوجود الرابط لا يوجد إلاّ فيما عرفت من القضايا الموجبة المركبة وفي المركبات التقييدية، وقد ذهب صدر المتألهين إلى المغايرة[1].

٦. وبالتالي يتضح أنَّ البحث في الوجود الرابط من صميم البحث الفلسفي، وذلك لأنه قسم من أقسام الوجود الأصيل، وإذا بحث في المباحث المنطقية فإن هذا لا يخرجه عن دائرة البحث الفلسفي، ومفهوم الوجود الرابط مندرج تحت المفاهيم الفلسفية كاندراج أصل مفهوم الوجود أو الوجود الرابطي، بالتالي لا يعد الوجود الرابط من الإضافة المقولية في شيء، وذلك لأن الإضافة المقولية من سنخ الماهية أولاً، وهي من المعقولات الأولية ثانياً[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٧٩.

(٢) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

الفصل الثاني:

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أنّ الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعي ـ بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلّقي لا يمكن تعقّله على الاستقلال، ويستحيل أن ينسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى أسمياً بتوجيه الالتفات إليه بعدما كان حرفياً ـ أو لا اختلاف نوعياً بينهما؟

والحق هو الثاني؛ لما سيأتي في مرحلة العلة و المعلول أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها، ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعاً وجودات محمولية مستقلة تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذن المطلوب ثابت ويظهر مما تقدم أن المفهوم تابع ـ في استقلاله بالمفهومية وعدمه ـ لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام.

الشرح:

بعد أن ثبت في الفصل السابق أنَّ هناك نحوين من الوجود، وهما الوجود في نفسه أي المستقل، والوجود في غيره وهو باصطلاح المتأخرين عند صدر المتألهين وأستاذه الميرداماد رحمه الله الوجود الرابط، يتساءل هل الاختلاف بين ذينك النحوين نوعي أم غير نوعي؟... وقبل الخوض في الإجابة لا بد من الوقوف على المقصود من الاختلاف النوعي ثم لنرى هل هو متحقق بين ذينك النحوين أم لا؟

الاختلاف النوعي: المقصود من الاختلاف النوعي هو التباين، بحيث يكون الوجود المستقل نحو من الوجود يباين ويغاير الوجود الرابط، كما يغاير الفرس الإنسان، والذي ذكره المصنف رحمه الله في تعريف الاختلاف النوعي إنما هو لازم الاختلاف النوعي وليس هو الاختلاف النوعي فبما أن الإنسان يختلف مع الفرس نوعاً فإنه لا يمكن أن نلحظ الإنسان فرساً ولا الفرس إنساناً.

وذلك لأنَّ التباين بين المصاديق يؤدي إلى التباين في المفاهيم المنتزعة منها، وذلك لمسانخة المفهوم لما ينتزع منه من مصاديق فإذا انتزعنا مفهومين كـ (أ ، ب) من مصداقين متباينين كـ (ح ، د)، فإنه لا يمكن أن نلحظ المصداق (ح) من خلال المفهوم (ب) ولا المصداق (د) من خلال المفهوم (أ) وإلا فهذا خلف كون (ح ، د) متباينين، وإما إذا صح أن نلحظ مصداقاً من خلال مفهومين، متغايرين فإن هذا يكشف عن عدم الاختلاف النوعي بين ما يصدق عليه، بل لا يوجد إلا مصداق واحد يصدق عليه المفهومان لكن من حيثيتين، هذا كلام كبروي، فلنشرع في الكلام الصغروي، وهل أن بين الوجود الرابط والآخر المستقل اختلافاً نوعياً أم لا؟

استدل المصنف رحمه الله على عدم الاختلاف النوعي ـ وهو ما اختاره ـ بإمكان لحاظ شيء واحد بلحاظين تارة مستقلاً وأخرى رابطاً، وهذا ما يتوفر في المعلول الذي هو بالنسبة لعلته وجود رابط، وأمّا بالقياس إلى نفسه أو إلى وجود آخر فهو مستقل، كالجواهر والأعراض، التي تلحظ في نفسها، واليك دليله بصوره القياس التالي:

لو كان الاختلاف بين الرابط والمستقل نوعياً

لما أمكن لحاظ شيء واحد مستقلاً تارة ورابطاً أخرى

والتالي باطل فالمقدم مثله

أما الملازمة، فلاقتضاء الاختلاف النوعي عدم ذلك اللحاظ، كما عرفت سابقاً.

وأما بطلان اللازم فيما ذكره المصنف رحمه الله من أن المعلول يلحظ بلحاظين مستقل ورابط فلو كان الاختلاف نوعياً لما أمكن ذلك، وقد أمكن، فلا اختلاف نوعياً.

إشارات الفصل:

معنى آخر للاختلاف النوعي: من المحققين من ذهب إلى أن الاختلاف النوعي في هذا الكتاب اصطلاح خاص يراد به عدم إمكان النظر الاستقلالي للرابط، وعدم إمكان اعتباره وفرضه مستقلاً، حتى يصير ذا مفهوم مستقل، بعدما كان رابطاً ذا مفهوم غير مستقل[1]، وبهذا لا يكون كما ذكرنا في شرح الفصل من أنّ هذا ليس الاختلاف النوعيّ، وإنّما لازمه، وأمّا إذا كان المراد من الاختلاف النوعي هو عدم المسانخة[2]، أو التغاير التبايني[3]، فالحق ما سمعت.

صدرا والاختلاف النوعي: ذهب صاحب الأسفار إلى تخالف الوجودين الرابط والمستقل في بداية الأمر لكنه أضرب وقال بعدم التخالف، وقال: بأن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ، وهذا منه قدّس سرّه عجيب كيف لا وهو البطل الفحل الذي أحكم بنيان التوحيد الإسلامي بالموازين القاطعة البرهانية والعرفانية التي هي تفاسير أنفسيّة للآيات القرآنية والروايات الإيقانية، وبيَّن أتمَّ تبيين بأنَّ الوجود واحد أحد صمدي وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، حتى أن وجود الانتزاعات والإضافات وأعدام الملكات والنسب وما هي مضاهية لها من سنخ الوجود، على أن الفصل الثاني من المنهج الأول من الأسفار في أن الوجود مشترك محمول حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، أي لا ينسجم الاختلاف الذي ذهب إليه صدرا مع ما ذهب إليه أيضاً من الإشتراك المعنوي للوجود وأنه يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد.

---

(١) نهاية الحكمة: بتعليق وتصحيح الاستاذ غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ١٣٠.

(٢) العمل الضابط في الرابطي والرابط، مصدر سابق: ٦٠.

(٣) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ٥٢٢.

محاولة توليفيّة: لقد حاول الحكيم المتأله الشيخ محمد تقي الآملي ﷺ أن يوازن بين ما صدر من صدرا ﷺ من المخالفة وعدم السنخية بين الوجودين الرابط والمستقل، وبين ما صدر عنه أيضاً من أن الوجود مشترك معنوي وذلك حين قال: «... فلعلّ المراد به أنه لما كان بينهما غاية التباعد، كاد أن يكونا كالمشترك اللفظي، لا أنَّهما كذلك حقيقة، كيف وهو ﷺ يقول بوجود الانتزاعيات والإضافات وأعدام الملكات والنسبة التي هو الوجود الرابط من هذا القبيل»[1]، وهذا ما ذهب إليه الحكيم جوادي آملي دام ظله وأن مراد صدرا من التباين إنما هو إظهار غاية البعد والاختلاف بين ذينك النوعين من الوجود[2].

المفهوم لا شرط: ختم المصنف ﷺ هذا الفصل ببيان حكم من أحكام المفهوم، وهو أنه تابع في استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله للمصداق الذي ينتزع منه، وكذلك بالنسبة لأحكام أخرى كالكلية والجزئية والتواطيء والتشكيك، حيث إنَّ المفهوم يكتسب كليته إذا قيس إلى الخارج فإذا صدق على كثيرين كان كلياً وإلا فهو جزئي.

ما وراء الاختلاف وعدمه: «... قد يتساءل: لماذا طرح المصنف ﷺ هذا البحث وما هي الفائدة المترتبة على ذلك؟ خصوصاً بعد أن اتضح أن الأمر يدور مدار عالم المفاهيم والاعتبارات العقلية. يمكن الإجابة عن ذلك من خلال الالتفات إلى ما يلي:

ـ إن الموجود إما واجب أو ممكن، كما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

---

(١) درر الفوائد: ج١ ص ١٩٧ مصدر سابق.

(٢) رحيق مختوم ١: ٥٢٣ و ٢٧٣.

ـ وإن الواجب لا ماهية له لشدة وجوده وعدم تناهيه، كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة والفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة.

ـ وإن الممكن لا ماهية له أيضاً، لشدة ضعفه وفقره الوجودي، وذلك لأنه وجود رابط، والوجود الرابط لا ماهية له، كما تقدم في الفصل الأول.

إذن لا يبقى مجال للبحث عن الماهية وأحكامها، والمقولات وأقسامها، وكذا غيرهما من المسائل الفلسفية التي موضوعها الماهية بالمعنى الأخص. من هنا حاول المصنف ﵀ في هذا الفصل أن يبين كيفية نشوء البحث عن الماهيات والمقولات وغيرهما من المباحث الفلسفية التي تعرض لها أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، ومنهم هو ﵂ لأنه بناءً على تلك القواعد التي أسسوها لا مجال لبحث مثل هذه الموضوعات في الفلسفة، أجل، لو آمنا بمباني الحكمة المشائية مثلاً، أو فسرنا أصالة الوجود بالنحو الذي لا ينفي تحقق الماهية في الواقع الخارجي، عندئذٍ تكون هذه البحوث من صميم المسائل الفلسفية...»[١].

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ٤٤٦، ٤٤٧.

الفصل الثالث:

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه ـ وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم ـ هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر، لا عدم ذاته، وماهيته، وإلاّ كان لوجود واحد ماهيتان، وهو كثرة الواحد، بل عدماً زائداً على ذاته وماهيته، له نوع مقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه، وكالقدرة فإنّها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها العجز.

والدليل على تحقق هذا القسم، وجودات الأعراض، فإنّ كلاًّ منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم، وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإنّ لها نوع حصول لموادّها، تكمّلها، وتطرد عنها نقصاً جوهرياً، وهذا النوع من الطّرد هو المراد بكون الوجود (لغيره) وكونه ناعتاً.

ويقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب، كالأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس، ويسمى هذا النوع من الوجود: (وجوداً لنفسه)، فإذن المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه، وربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته والوجود بغيره، وهو بالحقيقة راجع إلى العلية والمعلولية وسيأتي البحث عنهما.

الشرح:

بعد أن فرغ ﷺ من تقسيم الوجود إلى: في نفسه وفي غيره، أراد أن يقسم الأول إلى قسمين:

١. لنفسه، أو لذاته.

٢. لغيره.

ثم عرج في نهاية الفصل على تقسيم آخر للوجود، وذلك إلى قسمين أيضاً.

١. بذاته.

٢. بغيره.

أمّا التقسيم الأول، فقد تناوله المصنف ﷺ من خلال أمرين:

١. ما الشارحة، أو هو بمنزلتها.

٢. هل البسيطة.

حيث يُتعرّضُ في المرحلة الأولى إلى التعرف على شرح معنى اللفظ، وفي الثانية وجود الشيء الذي عرفنا معنى اللفظ الذي يدل عليه، وقد بدأ المنصف ﷺ بالوجود في نفسه لغيره، عرّفه أولاً ثم تحدث عن وجوده، ثم فعل الأمر نفسه في الوجود في نفسه لنفسه.

الوجود في نفسه لغيره: ويسمّى بالوجود النّاعتي أو الرابطي على اصطلاح المتأخرين عن صدرا أو الميرداماد كما عرفت آنفاً، وهو الوجود الواحد الذي يؤدي مهمّتين، مهمة طرد العدم عن ماهيته، ومهمة طرد عدم آخر عن شيء آخر موجودِ الماهية، يسمى هذا الوجود الواحد باعتبار المهمة الأولى وجوداً في نَفسه، وباَعتبار المهمة الثانية وجوداً لغيره، وذلك

كالعلم عندما يوجد لزيد، فإنَّ وجود العلم لزيد طرد عدمين عدم ماهيته وجهل زيد الذي هو نوع من العدم لا أنه طرد العدم عن ماهية زيد، إذ يلزم من هذا أن يكون لوجود ممكن واحد ماهيتان، وهذا ممتنع، لأن الماهية بالمعنى الأخصّ هي حد الوجود، وكثرة الحد تكشف عن كثرة المحدود، وقد فرضنا أنَّ المحدود وهو الوجود واحد، وكذلك مثال القدرة، فإن وجودها، وجود في نفسه لغيره، وذلك الغير هو الموضوع الذي كان عاجزاً قبل وجود القدرة فيه: والعجز نحو من العدم، لذا فعندما توجد القدرة في زيد فإنّها تطرد عدمين، عدم ماهيتها والعجز عن زيد الذي توجد له. وإليك برهانه ملخّصاً:

الفرض: (أ) وجود في نفسه لغيره، وهو واحد.

المدعى: وجود (أ) يمتنع أنْ يطرد العدم عن ماهيتين.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كان وجود (أ) وهو واحد طارداً للعدم عن ماهيتين لكان الواحد كثيراً، وذلك لأنَّ الماهية حدّ الوجود، وكثرة الحد تكشف إنّاً عن كثرة المحدود، والمحدود هاهنا هو وجود (أ)، وهو كما ترى يؤدي إلى خلف الفرض.

هل البسيطة: هذا المعنى للوجود في نفسه لغيره له ما يصدق عليه في الخارج:

١. الأعراض، كالسواد مثلاً، فإنّه وجود في نفسه لغيره من الموضوعات التي يوجد فيها، وذلك عندما يوجد في الجدار مثلاً، يطرد وجوده العدم عن ماهية نفسه،ثم بنفس الوجود يطرد عدماً آخر كان ملازماً لذلك الجدار وهو عدم سواد الجدار.

٢. الصور النوعية الجوهرية الحالة المنطبعة مثل الصور الحالة في

محالهّا كالصورة المائية ـ مثلاً ـ في قبال الصور النوعية غير الحالة، كالفرس والإنسان.

يلفت المصنف ﵀ إلى أنَّ الوجود في نفسه إنًما يكون لغيره بسبب طرده الثاني لعدمٍ ملازمٍ لشيء آخر، وإلاً فهو في نفسه وجود في نفسه، وأمًا وصفه بالوجود لغيره فهو وصف إضافي لا نفسي، كالوجود في نفسه.

الوجود في نفسه لنفسه: الوجود المستقل الذي لا يطرد العدم إلا عن ماهية نفسه.

هل البسيطة: الأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس، فإن وجود الإنسان يطرد العدم عن ماهيته ليس إلا وكذلك الفرس.

الوجود بنفسه والوجود بغيره: هذا تقسيم للوجود بلحاظ آخر، وهو لحاظ العلية والمعلولية، إذ الوجود الذي لا علّة له فهو وجود بنفسه أو بذاته، والوجود المعلول وجود بغيره أي بواسطة الغير، والأول هو الواجب تعالى، والثاني هو الممكن الموجود.

إشارات الفصل:

استحالة وجود ماهيتين لموجود واحد: ان هذه الاستحالة مبنية على ما ذهب إليه المشاؤون، من أن الجوهر والعرض متغايران وجوداً وماهية، وأما على ما صرح هو قُدِّسَ سِرُّه به، وهو الحق من وجود بعض الأعراض بنفس وجود موضوعه. كالإضافة... والزمان... فلا مانع من أن تكون لوجود واحد ماهيتان أو أكثر، هذا بل نقول: لا مجال لذلك ـ للاستحالة ـ بعد ما ذهب إليه صدر المتألهين رحمه الله من كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها، وأن جميع الأعراض من الخارج المحمول، فإنه على ذلك لا يبقى عرض إلا وهو موجود بعين وجود موضوعه، فيكون وجود واحد وجوداً لماهية الجوهر الموضوع ولماهيات أعراض كثيرة قائمة به[1].

الجوهر الناعت: إذا صار الجوهر ناعتاً ـ أي وجوداً لغيره ـ فله وجود في نفسه لغيره كالعرض من هذه الحيثية أعني بها كونه لغيره، ومع ذلك يصدق عليه تعريف الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، ولا يصدق عليه تعريف العرض بأنه الموجود في موضوع، وذلك لأن الموضوع أخص من المحل، ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره ولا يكون ذلك الغير موضوعاً له[2].

الموجودات أربعة:

أ. في نفسه لنفسه بنفسه، وهو الواجب تعالى:

ب . في نفسه لنفسه بغيره، الأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس.

ج . في نفسه لغيره بغيره، كالأعراض، والجواهر الحالة أو المنطبعة.

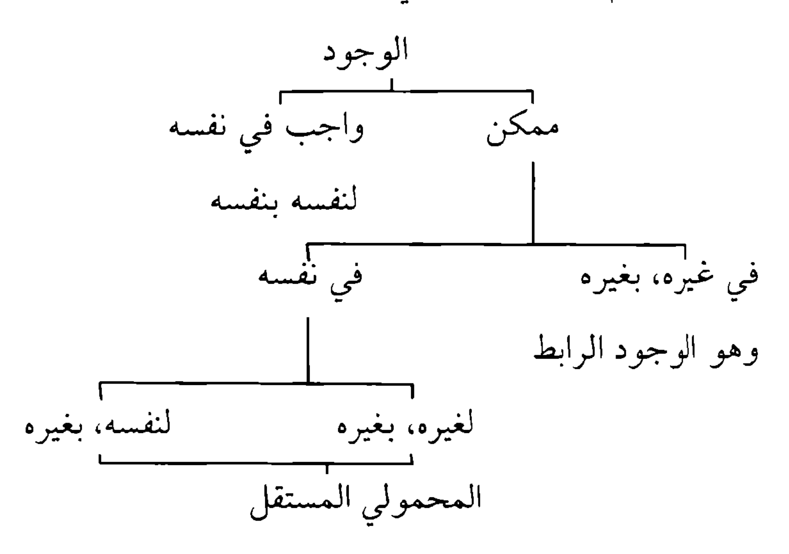
---

(١) تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ١٣٦.

(٢) العمل الضابط في الرابطي والرابط، مصد سابق: ص ٥٩، ٧٩، ٦٧.

د. في غيره. الوجود الرابط.

إليك الأقسام من خلال ما يلي[(١)]:



٤. **العلاقة ببحث المواد:** علاقة بحث الوجود الرابط ببحث المواد الثلاث وثيقة، وذلك لأنها ـ أي المواد الثلاث ـ من الكيفيات العارضة على الوجود الرابط، الذي هو الجعل التركيبي، بناءً على عدم تحقق الوجود الرابط في الهلية البسيطة...»[(٢)]، إذن فالمواد بحث مكمل لبحث الوجود الرابط، وقرن بينهما الحكيم السبزواري ﷺ في منظومته، حين قال:

إن الوجـــود رابـــط ورابطـــي ... ثمّـــت نفـــسيٌّ فهـــاك واضـــبط

لأنـــه فـــي نفـــسه أو لا ومـــا ... فـــي نفـــسه إمـــا لنفـــسه ســـما

أو غيـــره والحـــق نحـــوُ أيـــسه ... فـــي نفـــسه لنفـــسه بنفـــسه

قد كان ذا الجهـات فـي الأذهـان ... وجـــوب امتنـــاع أو إمكـــان

---

(١) العمل الضابط في الرابطي والرابط، مصد سابق: ص ٥٩، ٧٩، ٦٧.

(٢) تعليقة ميرزا مهدي الآشتياني على منظومة الحكمة: ص ٢٩٨.

اقتراح تعديل[1]:

بالعودة إلى الأبيات السابقة سيّما الأوّل منها نجد أنَّ الحكيم السبزواري ﵀ قد جعل الوجود الرابطي قسيماً للنفسي، وهو ليس بصحيح، لأنَّ النفسي ينقسم الى ما في نفسه لنفسه وما في نفسه لغيره، إذن الوجود الرابطي قسمٌ من الوجود النفسي، وليس قسيماً له. لكنه في الشرح أحسن وأجاد في بيان الأقسام ولو أنه قال في الشعر:

إن الوجود قد يكون رابطاً	**مقابل النفسي خذه ضابطاً**
وما هو النفسي منه الرابطي	**أما بيانه فهاك واضبط**

(١) العمل الضابط في الرابطي والرابط، مصدر سابق: ص ٦١.

المرحلة الرابعة:

في المواد الثلاث: الوجوب، والإمكان والامتناع والبحث عنها في الحقيقة
بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن
والبحث عن الممتنع تبعيٌّ

وفيها تسعة فصول:

- الفصل الأول: في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها
- الفصل الثاني: انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير
- الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته انيته
- الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
- الفصل الخامس: في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية
- الفصل السادس: في معاني الإمكان
- الفصل السابع: في أنّ الإمكان اعتبار عقلي، وأنّه لازم الماهيّة
- الفصل الثامن: في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة الاحتياج إليها؟
- الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علّته بقاءً كما أنّه محتاج إليها حدوثاً

الفصل الأول:

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كلٌّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإمّا أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن، فإنَّه إمّا أن يكون الوجود له ضرورياً وهو الأول، أو يكون العدم له ضرورياً وهو الثاني، وإمّا أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً وهو الثالث.

وأمّا احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات، وهي بيّنة المعاني لكونها من المعاني العامّة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، ولذا لا تعرّف إلا بتعريفات دوريّة، كتعريف الواجب بـ «ما يلزم من فرض عدمه محال» ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ «ما يجب أن لا يكون» أو «ما ليس بممكن ولا واجب»، وتعريف الممكن بـ «ما لا يمتنع وجوده وعدمه».

الشرح:

كما يبدو من عنوان الفصل، فإنّ المصنف ﷺ تعرض لأمرين اثنين، هما:

١. عدد المواد.

٢. تعريفها.

عدد المواد: تطلق المادة بالإشتراك اللفظي على معنيين: المادّة في المنطق، والمادّة في الفلسفة، حيث يُعنى بالمادة في الفلسفة ما يكون حاملاً للاستعداد وهو ما يقابل الصورة، وهو ما يبحث فيه في أبحاث العلة والمعلول حيث تقسم العلة إلى أربعة أقسام: علة فاعلية، وغائية وصورية ومادية. وأما المادة في المنطق فهي كيفية العلاقة بين المحمول والموضوع في نفس الأمر والواقع، وأما ما يشير إلى هذه العلاقة من لفظ معقول أو مكتوب فيسمى جهة القضية، أو هي: ما يفهم ويُتصوّر من كيفية النسبة بحسب ما تعطيه العبارة من القضية، «والفرق بينهما ـ الجهة والمادة ـ مع أن كلاً منهما كيفية في النسبة: أنّ المادة هي تلك الكيفية الواقعية في نفس الأمر التي هي إمّا الوجوب أو الامتناع أو الإمكان ولا يجب أنْ تفهم وتتصوّر في مقام توجه النظر إلى القضية، فقد تفهم وتبيَّن في العبارة وقد لا تفهم وتبيَّن، وأما الجهة فهي خصوص ما يفهم ويتصور من كيفية نسبة القضية عند النظر فيها...»[1].

وبعبارة مختصرة أخرى: المادة هي كيفية النسبة والرابطة بين الموضوع والمحمول ثبوتاً، بينما الجهة هي تلك الكيفية إثباتاً، ولا فرق جوهري يذكر بين كل منهما[2].

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ١٧٢.

(٢) رحيق مختوم، مصدر سابق: ٤: ٧.

والمواد ثلاث: هي الوجوب والامتناع والإمكان، ولا مادة رابعة، وذلك وليد حصر عقلي يرجع إلى منفصلتين حقيقيتين، ومن المعلوم أن المنفصلة الحقيقية تشتمل على مقدم وتال هما نقيضان لا يصدقان ولا يكذبان معاً، ولا بدَّ أن يُعلم أنْ ليس للشيء إلا نقيض واحد، أما المنفصلتان، فالأولى هي التالية:

الشيء[1]

يقتضي الوجود | لا يقتضي الوجود

وأما المنفصلة الحقيقية الثانية فهي معتمدة على شق عدم الاقتضاء:

لا يقتضي

يقتضي العدم | لا يقتضي العدم

إذن فالأقسام ثلاثة:

١. مقتضي الوجود، وهو الواجب.

٢. مقتضي العدم، وهو الممتنع.

٣. لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم، وهو الممكن.

وهذه المواد لا تجتمع ولا ترتفع، حيث إن كل محمول إذا قيس إلى أي موضوع فإن النسبة بينهما مصداق لإحدى هذه المواد الثلاث: الوجوب، الامتناع، الإمكان، فإذا قيس (ب) إلى (أ) مثلاً، فإما أن يجب له أو يمتنع أو لا يجب ولا يمتنع، فيكون أولاً واجباً لـ (أ) وثانياً ممتنعاً عن (أ) وثالثاً ممكناً عن (أ).

---

(١) رحيق مختوم: المصدر السابق: ٥١ ـ ٥٢.

تعريف المواد: قال الحكيم السبزواري ﵀:

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب وامتناع أو إمكان

وهي غنية عن الحدود ذات تأسٍ فيه بالوجود

البيت الثاني هو محل الكلام، بينما نترك الأول لإشارات الفصل، حيث يذهب الحكيم السبزواري ﵀ إلى أنَّ هذه المواد ذوات معانٍ بديهية غنية عن الحدود أي التعريف، وإنْ كان الحد ليس كل التعريف، حيث يوجد تعريف وليس بحدٍّ وهو الرسم بشقّيه التّام والنّاقص، فإذا استغنت هذه المواد عن الحدود ولم تستغن عن الرسوم فهي ليست بديهية كما هو المدّعى، سيما أنَّ الوجود مستغن عن الحدود والرسوم، فأين التأسي المذكور؟

لكنَّ الأمر كما ألمحنا إليه فيما سبق بأنَّ مراده ﵀ من الحدود مطلق التعريف، إذ الرسم بشقيه حد بالمعنى الأعم أيضاً.

إكتفى المصنف ﵀، بدعوى البداهة، وذلك لبداهة هذه البداهة، بينما وقف تلميذه[1] المطهري ﵀ عندها ملياً، لا لأنه غير معتقد ببداهة تلك البداهة، بل لعله أراد أن يطبق ما أرتاه من ضابطة للبداهة مرة أخرى بعد أن طبقها في بداية شرحه للمنظومة عندما تناول مسألة بداهة مفهوم الوجود، حيث أعاد فهرسة فكرته تلك وطبقها على المواد الثلاث التي هي معان بسيطة والبسيط لا يعرّف، فهي كذلك لا تعرّف.

وأما بساطة تلك المواد فترجع إلى كونها مفاهيم عامة، والمفهوم العام لا يوجد مفهوم أعمّ منه حتى يتركب من مفهومين أعم ومساوٍ.

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق ٣: ٢٩.

وبعبارة ولغة القياس نقول:

المواد الثلاث مفاهيم عامة

المفاهيم العامة بسيطة

∴ المواد الثلاث بسيطة

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

المواد الثلاث بسيطة

البسيط لا يعرّف

∴ المواد الثلاث لا تعرّف

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي أيضاً:

المواد الثلاث لا تعرّف

ما لا يعرّف بديهي

∴ المواد الثلاث بديهية

أما كبرى القياس الأول، فلأنّه وكما قال المصنف ﷺ ـ لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، وأما الصغرى، فلأن المركّب عادة يتركب من مفهومين أحدهما أعم منه والآخر مساوٍ له كما أشرنا، وإذ لا أعم من المواد فلا تكون إلا بسيطة، وأما كبرى القياس الثاني، فلأن التعريف كما يذهب إليه العلامة المطهري ﷺ إنما هو عملية تحليل وتجزئة، فكل شيء نعرّفه إنّما نقوم بتحليله وتجزئته إلى عناصره الأولية الذهنية التي هي الجنس والفصل. غير أنك قرأت في الفصل الأول من المرحلة الأولى مناقشة الشيخ جوادي دام ظله لما ذهب إليه المطهري ﷺ، وقد عاود هذه المناقشة ثانية وبشكل مختصر في موضع آخر من كتابه (رحيق مختوم)[1]،

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق: ٥٩.

حيث اعتبر الدليل على عدم قبول التعريف أخص من المدعى، إذ يمكن تعريف البسيط باللوازم العامة، فليس كل بسيط إما معلوم بالإصالة أو مجهول، حيث ينقض عليه بأشياء بسيطة ومجهولة وتحتاج إلى تعريف، وذلك كالأجناس العالية.

لقد استند في[1]، القول ببداهة المواد الثلاث إلى بداهة الضرورة وقد اعتمد في بداهتها على أنها تنشأ من الوجود، وأن الضرورة تساوي الوجود وشأن من شؤونه وهو بديهي فتكون مثله في البداهة، وأما الإمكان فلأنه سلب الضرورة، وقد علمت أن الضرورة بديهية فيكون الإمكان بديهيا أيضاً، وأما الامتناع وهو ضرورة العدم، فلأن الضرورة بديهية، ولأن العدم نقيض الوجود، والوجود بديهي، وهل يكون نقيض البديهي نظرياً؟.

إذ نقيض الشيء رفعه؟ إذن فقد ثبت أن المواد الثلاث مفاهيم بديهية غنيّة عن التعريف، وما يذكر لها من تعاريف إنما هي لفظية ليس إلا.

---

(١) شرح المنظومة للمطهري ٣: ٣٢.

إشارات الفصل:

بحث المواد الثلاث بحث فلسفي:

وذلك لأنها أحكام للوجود بما هو موجود بحيث كل موجود وسواء كان نفسياً أو رابطياً أو عينياً أو ذهنياً، فهو إما واجب أم ممكن، وقد ذهب إلى فلسفية بحث المواد المحقق الطوسي رحمه الله في متن التجريد وكذلك الشيخ جوادي دام ظله[1]، والمواد الثلاث مورد بحث المنطقي أيضاً لكن حيثية تناول الفيلسوف للمواد غير حيثية تناول المنطقي لها، «فالمناطقة اهتموا بها من حيث كونها أمراً معقولاً، باعتبار أن كل قضية في الواقع ونفس الأمر لها جهة مع الجهات، من دون أن يلاحظوا كون المحمول في القضية هو الوجود أم غيره؛ لأن الرابطة بين المحمول والموضوع إمَّا أنْ تكون ضرورية، أو ممكنة، أو ممتنعة، وهي تشمل كافة القضايا في مختلف العلوم، سواء كانت فلسفية أم طبيعية أم رياضية، ولا تختصُّ بالوجود فقط، إذ كل علم حقيقي غير اعتباري، تدخل قضاياه في دائرة اهتمام المنطقيين. أمَّا الفلاسفة فإنَّهم على العكس من ذلك، حيث ينصب اهتمامهم على مباحث الوجود... والوجوب والإمكان والامتناع من الأحكام المرتبطة بالوجود... يرجع فيه الفلاسفة الضرورات إلى الوجود، والامتناعات إلى العدم وكل الإمكانات إلى الماهية، ومن المعلوم أن مباحث الماهية ومباحث العدم هي جزء من مباحث الوجود، وهم يلاحظون هذه الجهة»[2].

الجهات في الأذهان: عودة إلى البيت الأول من البيتين اللذين ذكرناهما

---

(١) رحيق مختوم المصدر السابق: ٦٠.

(٢) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ٣: ١١، ١٢.

عند الحديث حول تعريف المواد، حيث يقول صاحبه السبزواري ﵀:

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب وامتناع أو إمكان

وقد قال في شرحه: «هذا إشارة إلى أنها في الخارج مواد، وفي الأذهان جهات».

لكن العلامة المطهري ﵀ قد طرح معنى آخر وهو: «إن الجهات الثلاث (الوجوب، والإمكان والامتناع) يكون وجودها المحمولي المستقل في الذهن، وعندما يقال: (ليس لها وجود في الخارج) أي ليس لها وجود مستقل محمول في الخارج وبتعبير آخر: إن وجودها في الذهن وجود مستقل، بمعنى أن وجودها في الذهن له صلاحية في أن يكون محمولاً للوجود، وإن كانت في الخارج فليس لها صلاحية المحمولية»(١)، فإذا ما أضفنا ما ذكرناه في بداية الحديث عن المواد، وهو أن المادة هي كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول ثبوتاً بينما الجهة هي تلك الكيفية إثباتاً يصبح لدينا ثلاثة معاني للجهة والمادة، حيث كل معنى عبارة عن حيثيّة من حيثيّات تلك النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول.

مقسم المواد الثلاث(٢): هناك آراء متعددة في ذلك المقسم الذي بالقياس إليه يكون الوجوب والإمكان والامتناع:

١. الماهية، لكن أشكل عليها بإشكالات متعددة، أسقطتها تلك الإشكالات عن صلاحية المقسم لتلك المواد.

---

(١) شرح المنظومة للمطهري، المصدر السابق: ٢٨.

(٢) راجع دروس في الحكمة المتعالية: ٤٦٨، وتعليقة الشيخ غلام رضا فياضي: ١٦٧، وكلاهما مصدر سابق.

٢. المفهوم بالحمل الأولي، وقد أشكل عليه بأنَّه لا يكـون إلاً ممكنـاً، لكونه علماً وكمالاً للنفس.

٣. المفهوم بالحمل الشائع، وهو المفهوم بالحمل الـشايع ينقـسم إلـى قسمين:

أ. مفهوم بالحمل الشائع بالذات، كمفهوم الموجود المطلـق، ومفهـوم الإنسان، ومفهوم اجتماع النقيضين مثلاً.

ب . مفهوم بالحمل الشائع بالعرض، وذلك كحقيقة الوجـود المطلـق، وطبيعة الإنسان.

٤. الشيء بالمعنى الأعم من أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً، وهذا يـشمل المعنيين من المفهوم بالحمل الشايع، بالـذات وبـالعرض، وهـو المناسـب لكون البحث بحثاً فلسفياً.

الفصل الثاني:

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير، إلاَّ الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد ما بالذات، أن يكون وضع الذات كافياً في تحقُّقه وإنْ قطع النظر عن كل ما سواه، وبما بالغير ما يتعلق بالغير، وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أنْ يتَّصف به.

فالواجب بالذات، كما في الواجب «تعالى»، فإنَّ ذاته تكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيرها،

والوجوب بالغير، كما في الممكن الوجود الواجب وجوده بعلَّته، والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر، فإنَّ وجودَ العلوِّ إذا قيس إليه وجود السفل يأبى إلاَّ أنْ يكون للسفل وجود، فلوجود السفل، وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلته.

والامتناع بالذات كما في المحالات الذاتية، كشريك البارئ واجتماع النقيضين، والامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته، وعدمه الممتنع لوجود علته.

والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجو أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالقياس إلى الغير كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه، إذ ليس بينهما علّيّة ولا معلوليّة ولا هما معلولا علة ثالثة.

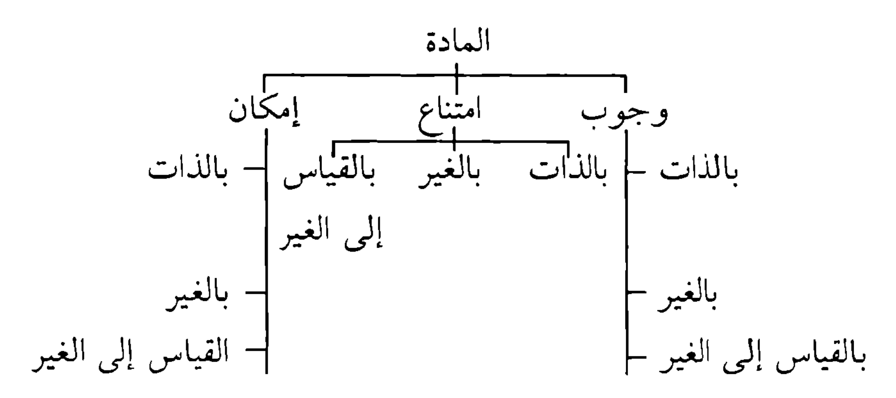
وأمّا الإمكان بالغير فمستحيل، لأنّا إذا فرضنا ممكناً بالغير، فهو في ذاته إمّا واجب بالذات أو ممتنع بالذات، أو ممكن بالذات، إذ المواد منحصرة في الثلاث، والأولان يوجبان الانقلاب والثالث يوجب كون الاعتبار بالغير لغواً.

الشرح:

يقسّم ﵀ كلاً من المواد في هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام، ثم يطرح لكل من الأقسام الناتجة مثالاً أو أكثر، ثم يتوقف عند قسم من تلك الأقسام التسعة، وهو الإمكان بالغير فيستدل على استحالة وجود مصداق له. مع أن المثال الذي ذكره للإمكان بالقياس إلى الغير لا مصداق له. حيث إنّ أدلة التوحيد تمنع من وجود واجبي وجود بالذات.

قال صدرا المتألهين ﵀: «والإمكان مقيساً إلى الغير لا يعرض للواجب القيّوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة، إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر»(١).

الأقسام مفهرسة:



معنى بالذات: أي بواسطة الذات دون أي قيد أو شرط يثبت وجوب شيء لشيء او امتناع شيء عن شيء أو إمكان شيء لشيء.

معنى بالغير: أي بواسطة الغير ثبت وجوب شيء لشيء أو امتناع شيء عن شيء أو إمكان شيء لشيء.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: مصدر سابق ١: ١٥٩.

معنى بالقياس إلى الغير: أي بواسطة القياس والنسبة إلى الغير يثبت وجوب شيء لشيء أو امتناع شيء عن شيء أو إمكان شيء لشيء. وبما أننا نبحث المواد بحثاً فلسفياً، لا بد أن نعلم أن الشيء الثاني فيما تقدم إنما هو الوجود لا مطلق المحمول. فليكن هذا الكلام جارياً مجرى «ما» الشارحة، ثم نجري الحديث مجرى هل البسيطة.

الوجوب بالذات: كوجوب الوجود له تعالى: حيث إنَّ الوجود ضروري له تعالى ضرورة ذاتية، أي منشأ هذا الوجوب وهذه الضرورة هي الذات، لا شيء خارجاً عن الذات، وهذا ما سوف يتضح أكثر في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص من هذا الكتاب.

الوجوب بالغير: مثل وجوب وجود المعلول عند وجود علته، حيث يكون الوجود ضرورياً لذلك المعلول، إلاَّ أنَّ وجوب وجوده هذا بالغير أي بواسطة علته كان الوجود واجباً وضرورياً له.

الوجوب بالقياس إلى الغير: كوجوب وجود الأبوة بالقياس إلى وجود البنوّة، فإن وجود الأبوّه ضروري واجب إذا قيس للبنوّه أما الأبوّة بالقياس إلى علتها فوجودها واجب بالغير، إذن عندنا شيء واحد، وهو الأبوة صدق عليها وجوبان: الوجوب بالغير والوجوب بالقياس إلى الغير، والغير الأول هو علتها، بينما الغير الثاني ليس كذلك، بل ويمكن أيضاً أن يكون الغير هو العلة في الموردين، كما بالنسبة للمعلول فإن وجوده بالقياس إلى وجود علته وجوب بالقياس إلى الغير، وكذلك وجوب وجوده بالغير، والأول كان الغير وهو العلّة واسطة في الإثبات، بينما في الثانية واسطة في الثبوت، وقد تقدم أنَّه يمكن ذلك.

الامتناع بالذات: مثل شريك البارئ، حيث يمتنع عليه الوجود، وسبب

الامتناع هو ذات شريك الباري، حيث لا تقبل الوجود وترفضه، والتعبير بالذات، ها هنا من ضيق التعبير، وإلا فليس لشريك الباري ذات.

الامتناع بالغير: كامتناع وجود المعلول لا لذاته بل لعدم وجود علته، فإذا ما وجدت العلة التامة وجد ذلك المعلول. وصار الوجود له ضرورياً، ومثال هذا كل الممكنات التي لم تتوفر عللها التامة، أو التي كانت عللها غير موجودة، ثمَّ وجدت الآن فهي قبل وجود عللها ممتنعة الوجود، لكن بالغير لا بالذات، وإلاً لما وجدت، وقد فرضناها موجودة.

وكذلك الأمر من ناحية عدم المعلول حيث يمتنع، لا لذاته وإنّما لوجود علته.

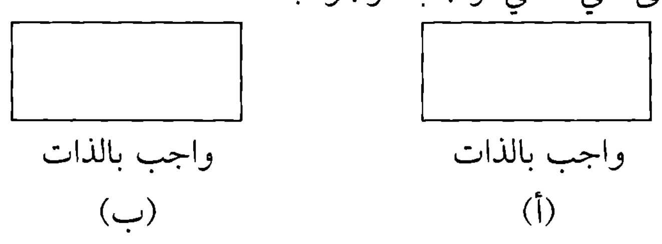
الامتناع بالقياس إلى الغير: هذا الامتناع فيه حالتان، كما في القسم السابق حالة بالنسبة للوجود وحالة بالنسبة للعدم، وبالعودة إلى الأبوة والبنوّة، كمثال للمتضائفين، فإن العدم يكون ضرورياً للأبوة بالقياس إلى عدم البنوّة، والوجود يكون ضرورياً للأبوة بالقياس إلى وجود البنوّة.

الإمكان بالذات: هو عدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم وذلك كما في الماهيات حيث إنّ ذواتها تقتضي الاستواء إلى الوجود والعدم، ولا تقتضي واحدة من الضرورتين.

الإمكان بالقياس إلى الغير: وذلك كما في الواجبين بالذات المفروضين، حيث لا علية ولا معلولية بينهما ولا هما معلولان لعلة ثالثة، «ولكن هذا افتراض ليس غير، فالإمكان بالقياس، إذن لا يوجد فعلاً في العالم، وأن العلاقات الحاكمة بين الأشياء في العالم هي: إمّا الوجوب بالقياس... أو الامتناع بالقياس... كما أن العلاقة بين عدم كل معلول بالنسبة إلى عدم

علته هي الوجوب بالقياس»[1]. وإليك توضيح ذلك من خلال المخطّط التالي:

لأبُدّ أنْ يُعلم أوّلاً أنّ الإمكان بالقياس إلى الغير إنّما هو سلب الضرورتين عن شيء بالقياس إلى شيء آخر، وهذا لا يتحقّق إلاّ بين شيئين لا توجد بينهما أيُّ علاقة فلا هما علة ومعلول، ولا هما معلولا علة واحدة، وذلك كالواجبين بالذات المفروضين ليس إلاّ، حيث قامت أدلّة التوحيد على نفي الثاني لواجب الوجود بالذات.



لو أخذنا الواجب (أ) وقسناه إلى (ب)، فإنّنا نجد أنّ الوجود ليس ضرورياً له بالقياس إلى (ب)، ولا العدم كذلك، إذن لا الوجود ضروري لـ (أ) بالقياس لـ (ب) ولا العدم كذلك، وذلك لأنّه لا رابطة ولا علاقة بين الوجبين المفروضين: (أ) و(ب)، لأنك علمت أنّ الضرورة التي تتولّد بسبب القياس إلى الغير إنّما هي وليدة علاقة بين المقيس والمقيس إليه، وذلك للتضايف، إذن الواجب (أ) ممكن بالقياس إلى (ب) وبالعكس أيضاً.

فإن قيل: لم لا يكون الإمكان بالقياس إلى الغير أمراً محققاً وليس أمراً مفروضاً ليس إلاّ، أليس يصدق الإمكان بالقياس إلى الغير على كثير من موجودات هذا العالم؟

فلوا أخذنا النار والتراب ـ مثلاً ـ نجد أنّ وجود النار ليس ضرورياً

---

(١) شرح منظومة للمطهري، مصدر سابق ٣: ٦١.

بالنسبة إلى وجود التراب وكذلك عدمه، إذن فقد سلبت الضرورتان عن النّار بالقياس إلى التراب، وهذا هو الإمكان بالقياس إلى الغير.

فإنَّه يقال: «... النّظرة السطحيّة توحي للإنسان أنّ بين بعض الحوادث (وجوباً بالقياس) وبين بعضها الآخر (إمكاناً بالقياس). ولكنَّ النّظرة الأدقَّ تقنع المرءَ أنّ (الوجوب بالقياس) هو المسيطر على أرجاء الكون، وأنّ (الإمكان بالقياس) ليس له أيّ تحقّق خارجيّ؛ لأنَّ كلَّ الحوادث تعود إلى علّة اساسية، ولمّا كانت الضّرورة حاكمة بين أيّة علّة ومعلولها، فلا بُدَّ أنْ تكونَ الضّرورة حاكمة بين الحوادث جميعاً»[1].

استحالة الإمكان بالغير: يمكن عرض البرهان على هذه الاستحالة بالطريق التالية:

الفرض: هناك إمكان، وهو الذي للماهيات.

المدعى: هذا الإمكان لا يكون بالغير.

البرهان: معنى الإمكان بالغير، هو ذلك الإمكان الذي يعطيه الغير لشيء، وهذا الشيء لا تخلو ذاته من أمرين:

١. خالية ذاته عن الإمكان.

٢. حاوية للإمكان.

فإن كانت ذاته خاليةً، فيصدق عليه إما الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات وهذا من الانقلاب المحال، وإن كانت الذات حاوية، فهي مستغنية عن الغير، ويكون من اللغو أو من حصول الحاصل، وهو محال.

إذن لا يوجد إمكان بالغير.

---

(١) المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ.ق، الطبعة الخامسة، ص ١٣٨، ١٣٩.

إشارات الفصل:

القسمة غير حاصرة: قسمة المواد الثلاث إلى الأقسام التسعة تلك ليست قسمة حاصرة بل هي وليدة الاستقراء ليس إلا.

معنى الوجوب بالقياس[١]: لا يُعنى بالوجوب بالقياس إلى الغير إلاّ تأكد وضرورة الربط والعلاقة بين أمرين، وذلك الأمران لا بدَّ أنْ يكونا وجودين، لأن أصالة الوجود تقتضي أنْ لا ارتباط إلاً من خلال الوجود، وإلاً فالماهية والعدم لا يصلحان لهذا الأمر الحقيقي، وهما يفقدان الأصالة ومنشئية الأثر. والأمران اللذان بينهما ذلك الربط لا يصحُّ أن يكونا أجنبيين.

الأقسام القياسية والقضية الشرطية[٢]: المراد بالأقسام القياسية هو الضرورة بالقياس إلى الغير والامتناع والإمكان كذلك، هي في قبال الأقسام الأخرى التي هي الأقسام النفسية، يلاحظ أن للأقسام الأُولى مدخلية في القضايا الشرطية المتصلة اللزومية والمنفصلة العنادية، وكذلك في باب البرهان بقسميه اللمّي والإنّي، وذلك لأنَّ اللزوم هو نفس الضرورة بالقياس، والعناد هو نفس الامتناع بالقياس، وهو ما تقوم عليه كل من المتصلة اللزومية والأخرى المنفصلة العنادية. وأما الأقسام النفسية فإنها تفيد في بحث الموجهات.

نكتة بديعة[٣]: لقد أشكل صدر المتألهين رحمه الله على أن تكون العلاقة، بين الممكنات والواجب تعالى علاقة الوجوب بالقياس إلى الغير، وذلك لأن الوجوب بالقياس إلى الغير فرع قياس الواجب إلى الممكنات، وهو

---

(١) رحيق مختوم ٢: ٤٦٤ و٤٦٧.

(٢) المصدر السابق ٢: ٤٦٧.

(٣) المصدر السابق.

باطل على مبنى الحكمة المتعالية، إذ الممكنات غير مستقلة حتى يقع ذلك القياس، وإنَّما وجودات رابطة، أي وجودات في غيرها. لذلك قال: «... وأما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه، إن كنت من أهل الطريق»[1]، وطريقته يشير إليها المصنف رحمه الله في حاشية مقتضبة، فيقول: «فإن وجود المعلول رابط محض لا نفسية له»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ١٦٠.

(٢) المصدر السابق، حاشية (٢).

الفصل الثالث:

واجب الوجود ماهيته إنيّته

واجب الوجود ماهيّته إنيّته ـ بمعنى أنْ لا ماهيّة لـه وراء وجـوده الخـاص به ـ وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به لكـان وجـوده زائداً على ذاته عرضياً له، وكل عرضـيّ معلّـل بالـضّرورة، فوجـوده معلّـل، وعلّته إمّا ماهيّته أو غيرها، فإن كانت علّتـه ماهيّتـه ـ والعلّـة متقدّمـة علـى معلولها بالوجود بالضّرورة ـ كانت الماهيّة متقدّمة عليه بالوجود، وتقدّمها عليه إمّا بهذا الوجود، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه، وهـو محـال، وإمّـا بوجـود آخر. وننقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن كانـت علّتـه غـير ماهيتـه، فيكـون معلولاً لغيره، وذلـك ينـافي وجـوب الوجـود بالـذات. وقـد تـبين بـذلك، أنّ الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجـوده بحتاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدميّة، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، فكانت ذاته مقيّدة بعدمه، فلـم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

الشرح:

يتعرض المصنف ﷺ في هذا الفصل إلى نزاهة الواجب تعالى عن الماهية بالمعنى الأخص، حيث طرح دليلاً واحداً من أدلة عديدة تطرح لإثبات هذا اللون من النزاهة والقدس. لكن قبل الخوض في هذا الفصل لا بد من الإجابة عن سؤال من حقه أن يطرح وبإلحاح ها هنا، أما السؤال: نحن ما زلنا في رحاب الأمور العامة، رحاب الإلهيات بالمعنى الأعم، وهذه مسألة من أهم مسائل الإلهيات بالمعنى الأخص، فلماذا تطرح هذه المسالة في غير أوانها، إذ لم يثبت عندنا بعد واجب وجود بالذات حتى نتحدث عما يليق بساحة قدسه وعما لا يليق كذلك؟

والجواب: صحيح أن هذه المسألة، وغيرها من مسائل تبحث تارة في الإلهيات بالمعنى الأعم وأخرى بالمعنى الأخص، غير أنَّ الجهة التي تبحث فيها في الإلهيات بالمعنى الأعم غير الجهة التي تبحث فيها في الإلهيات بالمعنى الأخص، فلو أخذنا المسألة التي بين أيدينا نجد أن زاوية البحث هي أنّه بعد العلم بأن الموجود أما واجب بالذات أو ممكن بالذات، نبحث في هذا الموجود الذي وجوده واجب له بالذات هل يصح في حقّه (تعالى) الماهية أم لا. أمَّا الإلهيات بالمعنى الأخص فإنَّها تبحث عن الواجب من زاوية هل أن الواجب بالذات موجود أم غير موجود وهل له علّة أم لا؟

وبعبارة المصنف ﷺ: «هذا المبحث لا محيص عنه حتى تقسيم المصنف ﷺ الموجود إلى الواجب والممكن، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته، وانتزاعه بملاحظة غيره، فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجوداً بالواسطة في الثبوت كالوجود الامكاني أو بالواسطة

بالعروض كالماهية فالواجب بذاته من غير واسطة خارجة أعم من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض، إلاً أنً الـذي يثبتـه نـوع البـراهين مـن وجود الواجب هو الوجود الـذي لا واسـطة فـي الثبـوت لوجـوده، فنفـي الواسطة في العروض في مورده يحتاج إلى هذا البحث،حتى يتم للواجـب مصداق على هذا التقسيم»[1]. فعندما يقال: الواجـب بالـذات ماهيتـه إنّيتـه بمعنى أنّه لا ماهية له وراء وجـوده الخـاص بـه، يـراد أن يقـال أن حمـل الموجود عليه لا يحتاج إلى واسطة في العروض، كما تحتاج الماهيـة إلـى ذلك، «فالواجب مستحق لحمل الوجـود عليـه بـلا واسـطة فـي العـروض بخلاف الماهيات الإمكانية فإنها ما لم تلاحظ معها جهة أخرى غير ذاتهـا، من انضمام الوجود إليها لم يحمل الموجود عليها...»[2]، بينمـا يبحـث فـي الإلهيات بالمعنى الأخص وبعد إثبات الواجب تعالى في أنه حمل الموجود عليه بذاته لا بموجود آخر غيره وهـذا نفـي للواسـطة فـي الثبـوت وقبـل الخوض في البرهان الذي ساقه المصنف لإثبات المدعى، لا بأس بالإشـارة إلى أن الماهية المنفية عـن الواجـب بالـذات إنمـا هـي الماهيـة بـالمعنى الأخص لا الماهية بالمعنى الأعم، وقد ميّزنا سابقاً بين المعنيين.

الفرض: واجب الوجود بالذات موجود.

المدعى: لا ماهية له ـ بالمعنى الأخص ـ وراء وجوده الخاص به، كما الممكن.

البرهان: يمكن عرض البرهان على المدعى بالصورة التاليـة: الواجـب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٥٦.

(٢) العشاقي الاصفهاني، حسين، وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، نشر: المؤلـف ١٤١٤هـق، الطبعة الأولى، ص ٥١.

بالذات إما أن يكون له ماهية وراء وجوده الخاص به، أوْ لا، فإن كان الثاني فهو المطلوب، وإن كان الأول، فهو باطل، ودليل بطلانه هو التالي: نفـرض أنَّ لواجب الوجود بالذات ماهية وذات وراء وجوده الخاص به.

كل ما له ماهية وراء وجوده الخاص به   وجوده زائد على ماهيته

كل ما وجوده زائد على ماهيته   وجوده عرضي له

∴ كل ما له ماهية وراء وجوده الخاص به وجوده عرضي له

ثم نضع النتيجة صغرى في القياس التالي:

كل ما له ماهية وراء وجوده الخاص به   وجوده عرضيٌّ له

كل ما وجوده عرضيٌّ له وجوده معلّل

∴ كل ماله ماهية وراء وجوده الخاصّ به وجوده معلّل

ثم تضع النتيجة كبرى في القياس التالي:

كل ما له ماهية وراء وجوده الخاص به وجوده معلّل

واجب الوجود بالذات له ماهية وراء وجوده الخاص به

∴ واجب الوجود بالذات وجوده معلّل

إذن وجود واجب الوجود معلل، أي ذو علة، هنا نتساءل عن علته التي كانت سبباً في عروضه على ذات الواجب وماهيته، فلا نجد إلاَّ أنْ تكون العلة ماهيته أو ماهية أخرى غير ماهيته، فإن كانت ماهيته هي علة وجوده، فهي متقدمة عليه، ولا شك أن تقدم العلة على معلولها إنَّما يكون بالوجود، عندها نجد أمر هذا الوجود يدور بين احتمالين:

١. أن تكون متقدمة بنفس الوجود الذي أعطته.

٢. أن تكون متقدّمة بغير الوجود الذي أعطته.

وأما الاحتمال الأول: باطل، لأنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه، حيث فرضنا الوجود العارض معلولاً فهو متأخر، ثم فرضنا أن العلة متقدمة بسببه، فهو متقدم لكونه سبباً في تقدم المتقدم، إذن شيء واحد وهو الوجود العارض متأخر عن الماهية لأنها علته ـ بحسب الفرض ـ متقدم عليها، لأنه سبب تقدمها.

وأما الاحتمال الثاني: فهو باطل أيضاً، للزومه للتسلسل المحال، واليك بيان ذلك التسلسل: نتقل الكلام إلى الوجود الذي في رتبة الماهية والذي وجدت به قبل ثبوت الوجود الزائد عليها، لنتساءل هذا الوجود ـ الذي في رتبة الماهية ـ هل هو عين الماهية ام زائد عليها عارضٌ لها فإن كان الأول ثبت المطلوب، وإن كان الثاني ننقل الكلام إلى الماهية حيث توجد متقدمة على الوجود العارض عليها بالوجود أيضاً، فهي موجودة، نسأل هذا الوجود الذي لها هل هو عينها أم زائد عليها، فإن كان عينها ثبت المطلوب، وإن كان زائداً عليها عارضاً عليها نتساءل عن علة عروضه، لأنه معلل، وعلته إما الماهية نفسها أو ماهية أخرى، فإن كانت الماهية هي العلة فهي متقدّمة بالوجود على معلولها، ثم ننقل الكلام إلى هذا الوجود هل هو عين العارض الزائد أم غيره فإن كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره نقلنا الكلام إلى الماهية، وهكذا يتسلسل إلى غيرها. وأما إذا كانت علته غير ماهيته، فيكون معلولاً لغيره، فيكون ممكناً بالذات، وقد فرضناه واجب الوجود بالذات، وقد عرفت أن المواد الثلاث لا تجتمع، وذلك لأنّه يؤدّي إلى التناقض في الذات.

ثم وفي نهاية هذا الفصل يشير المصنف﵀ إلى النتيجة المتوخاة من هذا الفصل وما أثبت فيه للواجب تعالى، حيث ثبت أنه تعالى منزه عن

الماهية التي هي حدٌّ لمن تثبت له، إذا لم يكن له حد فهو إنيّة صرفة ووجود محض بحت، له كل كمال، وجودي لا يشذ عنه كمال أبداً، وإلا لكانت ذاته ممكنة بالنسبة لذلك الكمال، ولكان في ذاته عز وجل جهة عدمية تصيّره محدوداً وقد ثبت أنَّه تعالى لا ماهية له أيْ لا حدَّ يحدّه.

إشارات الفصل:

حجة أخرى: يمكن عرض هذه الحجة التي نحن بصدد عرضها من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من الواجب بالذات بممكن

كل ذي ماهية ممكن

∴ لا شيء من الواجب بالذات بذي ماهية

أمَّا الكبرى فلما سوف يأتي في الفصل السابع من هذه المرحلة من أن الإمكان لازم الماهية، وبالتالي: كل ذي ماهية ممكن، موجبة كلية، ينعكس بعكس النقيض الموافق إلى موجبة كلية أيضاً وهي: كل ما ليس بممكن ليس بذي ماهية، فإذا جعلناها كبرى في القياس التالي:

كل ما ليس بممكن ليس بذي ماهية

الواجب تعالى ليس بممكن

∴ الواجب تعالى ليس بذي ماهية

وأمَّا الصغرى، فلأنَّك سمعت أنَّ المواد الثلاث لا تجتمع ولا ترتفع، فما يكون ممكناً بالذات لا يكون ممتنعاً أو واجباً بالذات، لأنه انقلاب محال.

فائدة البحث:

نذكر لهذه القاعدة فوائد عدة، نذكرها على سبيل الإيجاز والاجمال:

١. إثبات بساطة ذاته تعالى، وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات.

٢. إثبات توحيده، ودفع بعض الشبهات التي تثار حوله.

٣. إثبات عدم استطاعة الإحاطة به علماً، وذلك لعدم الحد ولعدم التناهي[١].

إشكال: ... ربما يستشكل الجمع بين قولهم: (لا ماهية له) وقولهم (ماهيته أنيته) وبالعكس، ولقد أجاد شيخ الإشراق حيث قال: «والماهية قد يعنى بها ما يكون الشيء هو ما هو، وبهذا يقولون للبارئ ماهيته، هي نفس الوجود...»[٢].

إذن فالماهية مشترك لفظي بين معنيين يصدق أحدهما على الواجب دون الآخر، فأما الذي يصدق عليه تعالى، فهو ما يصطلح عليه بالماهية بالمعنى الأعم، ويراد به. ما به الشيء هو هو، وما به الواجب هو هو وجوده الخاص به، فماهيته بهذا المعنى تعني وجوده الخاص به وليس له وراء هذا الوجود ماهية بالمعنى الآخر للماهية، وهي ما يقال في جواب ما هو، وهو معنى الماهية بالمعنى الأخص.

---

(١) تعليقة نهاية الحكمة للشيخ مصباح، مصدر سابق، ص ٦٢.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح على النهاية، مصدر سابق: ص ٨٧.

الفصل الرابع:

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدمية، وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.

الشّرح:

إنَّما هذا الفصل تكملة للفصل السابق، ولعلَّه دفع لوهم من يتوهم أن الوجود هو الضروري له تعالى بالذات دون غيره من الصفات كالعلم والقدرة والحياة لكنّ الحق هو إنها واجبة له بالذات أيضاً، فكما أنه تعالى واجب الوجود بالذات، كذلك واجب الحياة بالذات، والقدرة كذلك، وهكذا، إلى كل صفة وكمال يمكن له بالإمكان العام. وقد استدل عليها المصنف رحمه الله بالتالي:

الفرض: واجب الوجود بالذات موجود. هناك صفات وكمالات وجودية، تمكن للواجب بالإمكان العام.

المدَّعى: كما أنَّ الوجود واجب بالذات لواجب الوجود تعالى فكذلك تلك الكمالات الوجودية.

البرهان: لو لم يكن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كان ذا جهة إمكانية. والتالي باطل فالمقدم مثله.

فأمَّا الملازمة فلأن تلك الصفة أو الجهة مثلاً لو لم تجب له لكانت ممكنة بالنسبة لذاته فتكون ذاته خالية عن تلك الصفة، وبعبارة أخرى: إنْ لم تكن تلك الصفة واجبة بالذات فهي إمَّا ممتنعة بالذات وإمَّا ممكنة بالذات، والتالي بشقيه باطل، أمَّا الأول فلاتصاف الذات بالصفات، فلو كانت الذات ترفض تلك الصفات لما اتصفت بها، وأما الثاني فلأنه يلزم منه خلو الذات من الكمال، وهذا يؤدي إلى محدودية الذات بالنسبة إلى تلك الصفة وأما بطلان التالي فقد اتضح مما سبق من خلال بيان الملازمة وتوضيحها.

أو يمكن الاستدلال بتالٍ آخر، وذلك من خلال القياس التالي:

لو لم يكن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

للزم التركيب في ذاته تعالى

والتالي جزماً باطل، فالمقدم مثله

أما الملازمة، فلأنه تعالى لو فقد جهة ما كجهة أو صفة الحياة أو العلم مثلاً، وكان ممكنا بالنسبة لتلك الجهة لكانت ذاته مركبة من جهتي الوجوب بالنسبة للوجود ومن الإمكان بالنسبة للعلم أو مركبة من جهتي العدم والوجود. عدم الحياة أو العلم ووجود غيرهما كالإرادة أو الوجود. ومثل هذا التركيب تركيب بحسب التحليل العقلي لا الخارجي، وإن قيل ما الضير في مثل هذا التركيب، حيث لا يكون خارجياً؟.. الضير فيه هو أن هذا التركيب يؤول ويرجع إلى ضعف الوجود ونقصه.

إشارات الفصل:

صدرا والقاعدة: من حق هذه القاعدة أن تكون ـ كما هي عليه ـ من القواعد الفلسفية المشهورة، وقد تجلّت هذه الشهرة الكاشفة عن أهميتها في تناول الأعاظمِ لها فِي فصول مستقلة أمثال الشيخ الرئيس حيث خصص لها فصلاً مستقلاً في المبدأ والمعاد. وكذلك في النجاة وذلك تحت عنوان «في أن الواجب تام وليس له حالة منتظرة» وقد اعتمد عليها في الشفاء في موارد عديدة، إلى أن وصلت النوبة إلى مجدد الفلسفة الإسلامية ملا صدرا رحمه الله فأمعن في العناية بها وأحاطها بالبحث والتفصيل، حيث أقام عليها حجتين في الأسفار لم تر إحداهما في كلمات المتقدمين من الحكماء والمتكلمين[1]، وهي التي عبر عنها: «إحداهما ما تجشمنا بإقامتها...»[2].

عكس نقيض القاعدة: مفاد القاعدة: واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، عكس النقيض الموافق: كل ما ليس بواجب بالذات من جميع الجهات ليس بواجب الوجود بالذات.

هذا بالنسبة للموضوع، وأما بالنسبة للمحمول وهي الجهات فنقول: كل جهة واجبة بالذات فهي لواجب الوجود بالذات، عكس نقيضها الموافق. كل ما ليس بواجب الوجود بالذات ليس له جهة واجبة بالذات.

عبارات شتى: هناك إضافة إلى هذه القاعدة قاعدتان أخريان:

١. كل ما يمكن للواجب بالإمكان العام فهو واجب له.

٢. كل ما يمكن للواجب فيكون له بالفعل.

---

(١) رحيق مختوم ٤: ٢٧٤، وقواعد كلي فلسفى، مصدر سابق، ج١، ص ٤٤٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٣.

فهل أن هذه العبارات تشير إلى قاعدة واحدة أم إلى قواعد متعددة؟ أم هناك تفصيل في الأمر؟

الثالث هو الجواب: حيث إنَّ القاعدة المزبورة في هذا الفصل هي نفس القاعدة الأولى التي تفيد بأنَّ كلَّ ما يمكن للواجب بالإمكان العام فهو واجب له. وإنَّما عبَّر عن المعنى الواحد بعبارتين ليس إلاً، وليس الأمر كذلك بين القاعدة وبين الثانية التي تفيد بأن كل ما يمكن للواجب فيكون له بالفعل وإنما القاعدة الثانية هي نتيجة تتفرع عن القضية مورد البحث.

نقاوة الكلام: «ونقاوة الكلام في هذا الفصل أن صرف الشيء لا يشذُّ عنه شيء من سنخه، وصرف الوجود لا يخلو منه وجود ولا ثاني له، وكل ما فرضته ثانياً له فهو هو. وبعبارة أخرى: إنَّه تعالى صمد وفي باب تفسير قل هو الله أحد، من توحيد الصدوق، قال الباقر عليه السلام: وحدثني أبي زين العابدين عليه السلام عن أبيه الحسين بن علي عليهما السلام أنه قال: الصمد الذي لا جوف له... وقال الفيض في باب النسبة وتفسير سورة التوحيد من الوافي: قال أستاذنا في العلوم الحقيقية ـ طاب ثراه ـ لما كان الممكن وجوده أمراً زائداً على أصل ذاته ومقتضى ذاته، وباطنه العدم واللاشيء فهو يشبه الأجوف، كالحُقّة الخالية عن الشيء، والكرة المفرغة، لأن باطنه الذي هو ذاته لا شيء محض، والوجود الذي يحيط به ويحدده هو غيره، وأما الذي ذاته الوجوب والوجود من غير شائبةِ عدمٍ وفرجةِ خللٍ فيستعار له الصمد...»[1].

---

(١) الآملي، حسن زادة، مفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار، تعليقة على الأسفار لصدر المتألهين، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨٣هش. الطبعة الثالثة، ج ١، ص ٢١١.

الفصل الخامس:

في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أنَّ الممكن ـ الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً ـ يتوقَّف وجوده على شيء يسمّى علّة، وعدمه على عدمها.

وهل يتوقّف وجود الممكن على أن توجب العلة وجوده ـ وهو الوجوب بالغير ـ أو أنّه يوجد بالخروج عن حد الاستواء وإنْ لم يصل إلى حد الوجوب؟ وكذا القول في جانب العدم، وهو المسمى بـ «الأولويّة» وقد قسّموها إلى الأولوية الذاتية، وهي التي تقتضيها ذات الممكن وماهيته. وغير الذاتية وهي خلافها، وقسّموا كلاً منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية.

والأولوية بأقسامها باطلة:

أما الأولوية الذاتية فلأنَّ الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود. كافية أو غير كافية، وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست الاّ هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

وأمَّا الأولويّة الغيريّة وهي التي تأتي من ناحية العلّة. فلأنّها لمّا لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن عن حد الاستواء، ولا يتعين بها له الوجود أو العدم، ولا ينقطع بها السؤال: إنّه لم وقع هذا دون ذاك؟ وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلة علّيتها.

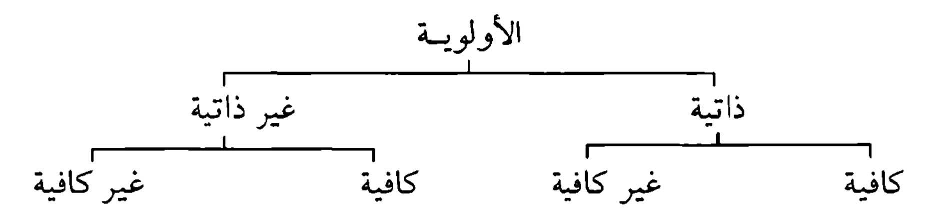
فتحصّل: أنَّ الترجيح إنّما هو بإيجاب العلة وجود المعلول، بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه، فالشيء ـ أعني الممكن ـ ما لم يجب لم يوجد.

خاتمة:

ما تقدم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته، وله وجوب آخر يلحقه بعْد تحقق الوجود أو العدم وهو المسمى بـ (الضرورة بشرط المحمول) فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين، السابقة واللاحقة.

الشرح:

هناك مسألتان تتعلّق إحداهما بالأخرى متفق على واحدة منهما دون الأخرى، أمّا المسألة التي هي محل وفاق هي أنّ الماهية التي تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم يتوقف وجودها على مرجِّح غيرها يسمى: (العلة)، لكنّه اختلف في أنّه هل أنّ هذه العلّة لا بدّ أنْ تسدّ كلّ أبواب عدم المعلول حتى يوجد، أم أنّها إنْ سدّت الأكثر كان الوجود أولى بالمعلول من العدم، وكان المعلول أولى بالوجود من العدم؟ وانسداد كل أبواب وجود العدم يجعل الوجود واجباً للمعلول، أما انسداد الأكثر لا يجعله كذلك، وإنما يوصله إلى درجة الأولوية. وقد قسموا الأولوية إلى التالي من الأقسام:



أما الذاتية فهي التي تكون مقتضى ذات الممكن وماهيته، وليس كذلك غير الذاتية، والكافية هي التي تنهض بوجود المعلول دون دخالةٍ من الغير، بخلاف الغير كافية.

الأولوية بأقسامها باطلة: هناك سبب عام لبطلان الأولوية بأقسامها الأربعة السابقة، وهناك سبب خاص ببطلان الأولوية الذاتية بشقيها.

أما السبب العام لبطلان الأولوية هو أنّ المعلول ما دام متساوي النسبة إلى الوجود والعدم ولم يصرِ الوجود واجباً له. كيف يوجد وهو ما زال في حد الاستواء؟ وبالتالي لا ينقطع السؤال بالأولوية: إنه لم وقع مع أنّه يمكن أنْ لا يقع؟

أما الأولوية الذاتية التي عرفت بأنها مقتضى ذات الممكن وماهيته فهي باطلة لأنَّ الماهية ليست من حيث هي موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر، ومن جملتها الأولوية.

إذن فالترجيح إلى مستوى الوجود إنَّما هو بإيجاب العلة الوجود للمعلول. بحيث تنسدُّ كل أبواب عدم المعلول مثلاً، فلا يسعه إلاَّ أنْ يوجد.

الضرورة بشرط المحمول: هناك ضرورتان تحفّان بالمعلول بالحمل الشائع: سابقة ولاحقة، موجوداً كان أم معدوماً. أما الضرورة السابقة فهي التي تأتيه من ناحية العلة، وأما الضرورة اللاحقة فهي تلحقه بعد تحققه وهي ما تسمى: (الضرورة بشرط المحمول) أي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع عندما كان الموضوع متصفاً بالمحمول. كضرورة الوجود لزيد الموجود، أو ضرورة العدم لزيد المعدوم، والقول بسبق الضرورة إنما هو بحسب التحليل العقلي، وإلا فإن الوجوب والوجود متقارنان في الخارج؟

قال صدر المتألهين رحمه الله: «واعلم أن كل ممكن محفوف بالوجوبين: أحدهما الوجوب السابق، وهو كون علته بحيث يجب له التأثير والإيجاد، والثاني الوجوب اللاحق، وهو الضرورة بشرط المحمول، فإن كل موجود حين وجوده يمتنع أن يصير معدوما لاستحالة اجتماع النقيضين»[١].

---

(١) تعليقة على إلهيات الشفاء، الفصل الأول من المقالة الرابعة.

إشارات الفصل:

لما الأولوية؟ «... إن بعض المتكلمين توهموا أن هذه القاعدة تستلزم صيرورة الفاعل موجباً (بالفتح) زعماً منهم أن المعلول إذا بلغ حد الوجوب لم يقدر الفاعل على ترك إيجاده، وغفلة منهم أنَّ هذه المفاهيم المترتبة من الإمكان إلى الإيجاد كلها مفاهيم عقلية، وإنَّما الوجود العيني هو لذات العلة وذات المعلول فحسب، وأن وجوب المعلول إذا كان مستنداً إلى اختيار العلة فهو تثبيت له ولا يستلزم سلبه، فذهبوا إلى أن المعلول قبل وجوده يتصف بالأولوية حتى لا يكون متساوي النسبة إلى الوجود العدم من جانب، ولا يكون بالغاً حد الضرورة المستلزمة لاضطرار الفاعل من جانب آخر...»[1]. إذن فقد اعتبر المتكلمون أنَّ الأولوية فسحة، يمكن للفاعل أن يحدث أمراً، بحيث يبقى زمام المبادرة بيده، فإذا ما صار الممكن أولى بالوجود من العدم إنْ شاء الفاعل أوجده وإلاّ بقي الممكن على حد الاستواء. وبناءً على كلام المتكلمين نجد أنه إذا نسبنا الوجود إلى ممكن ما سوف توجد حالات أربع.

١. يجب الوجود له.

٢. يمتنع عنه.

٣. لا يجب ولا يمتنع.

٤. لا الأول ولا الثاني ولا الثالث. هو ما يسمى بالأولوية، أي الممكن أولى بالوجود من العدم. فهل يصلح القسم الرابع أن يكون قسيماً للثالث في جوهره حيث يكون الممكن في كلٍ منهما متساوي النسبة إلى الوجود والعدم؟

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق ٣: ٢٤٢ و ٢٤٥.

هذا الوجوب وصفٌ لما؟[1]:

هـذا الوجـوب الـسابق علـى وجـود المعلـول هـو وصـف للعلـة أم للمعلول؟. الوجوب السّابق إنّما هو وصف توصف به العلَّة، لأنَّ معنى هذه القاعدة هو أنَّ الممكن ما لم تتحقق علته التامة لـم يوجـد ذلـك الممكـن. وبما أنه وجوب سابق على المعلول يكفي في الإشارة إلى أنه ليس وصـفاً له، إذ كيف للوصف أن يتقدم على الموصوف؟. غير أنـه ـ أي المعلـول ـ يوصف بالوجوب من باب وصف للشيء بلحاظ متعلقه، إذ الذي برّر هـذا الوصف هو العلاقة بين العلة ومعلولها، حيث المعلول متعلق العلة.

عموم القاعدة للواجـب تعـالى[2]: هـذه القاعـدة عامـة وشـاملة حتـى للواجب تعالى: فكما أن الوجود له ضـروري فكـذلك الفاعليـة والفياضـية والعلية فإنها ضرورية له جميعاً. غير أن هناك فرقاً بين عليته تعـالى وعليـة ما سواه، حيث أن عليته وفياضيته ـ من جهة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ـ عين ذاته ويستحيل أن تكـون بـالغير، أمـا مـا سواه من علل فتستمد عليتها من الغير.

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق ٣: ٢٤٢ و ٢٤٥.

(٢) مصدر سابق ٣: ٢٤٣ و ٢٤٥.

الفصل السادس:

في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه ها هنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى: (بالإمكان الخاص) و(الخاصي).

وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري، فيقال: (الشيء الفلاني ممكن) أي ليس بممتنع، وهو المستعمل في لسان العامة. أعم من الإمكان الخاص لذا يسمى (إمكاناً عامياً) و (عاماً).

وقد يستعمل في معنى أخص من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية، كقولنا «الإنسان كاتب بالإمكان» حيث إنَّ الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك، وتحقق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الإعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة، ويسمّى: (الإمكان الأخص).

وقد يستعمل سلب الضرورة من الجهات الثلاث، والضرورة بشرط المحمول أيضاً، كقولنا: (زيد كاتب غداً بالإمكان) ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول، وهذا الإمكان إنّما يثبت بحسب الظّنّ والغفلة، عن أن كل حادث مستقبل إمَّا واجب أو ممتنع

لإنتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها ويسمى: (الإمكان الاستقبالي).

وقد يستعمل الإمكان في معنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمى: (الإمكان الوقوعي)، هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير، وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، كما أنَّ الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف..

وثانيهما: الإمكان الاستعدادي وهو ـ كما ذكروه ـ نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً فإنَّ تهيؤ الشيء لأنْ يصير شيئاً آخر. له نسبة إلى الشيء المستعد ونسبة إلى الشيء المستعد له. فبالاعتبار الأول يسمّى (استعداداً) فيقال مثلاً: (النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً) وبالاعتبار الثاني يسمى: (الإمكان الاستعدادي) فيقال: (الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة).

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي أنَّ الإمكان الذاتي ـ كما سيجيء ـ اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة، فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية، المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الإنسان.

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدة و الضعف، فإمكان تحقق الإنسانية في العلقة أقوى منه في النطفة بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه، ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فإنَّ الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل. بخلاف الإمكان الذاتي، فإنه لازم الماهية هو معها حيثما تحققت.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي ـ ومحلّه المادة بالمعنى الأعم ـ يتعيَّن معه الممكن المستعد له، كالإنسانية التي تستعد لها المادة، بخلاف الإمكان الذاتي

الذي في الماهية، فإنّه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي أنَّ الاستعدادي إنَّما يكون في الماديات والوقوعي أعمّ مورداً.

الشرح:

كما هو واضح فإنَّ الفصل يعرض معانيَ متعددة للفظ الإمكان ثم يسلط الضوء أكثر على كل من الإمكان الذاتي والاستعدادي والوقوعي حيث يقارن فيما بين تلك المعاني الثلاثة.

وها نحن نتناول كل هذا من خلال ما يلي:

الإمكان الخاص: هو سلب الضرورتين عن الماهية من حيث هي ماهية فهي لا موجودة ولا معدومة، أي بالحمل الأولي، وإلاً فهي بالحمل الشائع إمَّا موجودة وإمَّا معدومة، فإذا كانت موجودة فهي محفوفة بالضرورتين وجوب من العلة ووجوب بشرط المحمول، وكذلك بالنسبة للعدم. والمثال للإمكان الخاص: ماهية الإنسان ليست من حيث هي موجودة ولا معدومة. والإمكان الخاص هو المبحوث عنه في هذه المرحلة.

الإمكان العام: هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف مع غض النظر عن الموافق الذي قد تكون الضرورة ثابتة له أو مسلوبة عنه، فإذا قيل: الإنسان موجود بالإمكان العام. فإنَّ لهذه القضية طرفين: موافق وهو ثبوت الوجود للإنسان ومخالف وهو ثبوت العدم له، عندما يقال: الإنسان موجود بالإمكان العام يراد منه أن العدم، ـ وهو في الجانب المخالف ـ ليس ضرورياً له. وأما بالنسبة للطرف الموافق فالأمر كذلك أيضاً حيث نجد أنَّ الوجود بالنسبة للإنسان ليس ضرورياً. وأمَّا إذا قلنا: الله موجود بالإمكان العام، فإنَّه يراد بذلك القول أنَّ العدم ـ وهو من الطرف المخالف ـ ليس ضرورياً بالنسبة له تعالى، وأمَّا إذا التفتنا إلى الجانب الموافق فإنَّنا نجد الوجود.

ـ وهو من الطرف الموافق ـ ضرورياً له تعالى، إذن عندنا مثالان:

الله موجود بالإمكان العام

الإنسان موجود بالإمكان العام

بما أن الضرورة مسلوبة عن الطرف المخالف في كل من المثالين فيصدق الإمكان العام أما بالنسبة للطرف الموافق نجد أن الضرورة ثابت في المثال الأول دون الثاني، إذن الثاني مسلوب الضرورتين، فيصدق عليه بهذا اللحاظ الإمكان الخاصّ، ومن هنا يعلم أن الإمكان العام سمي كذلك لأنَّه أعم مورداً من الإمكان الخاص أو الذاتي، حيث صدق الإمكان العام في الموردين السابقين، بينما صدق الإمكان الخاص في الثاني دون الأول، وأمَّا سرُّ تسميته بالعامي فكما قال المصنف رحمه الله لأنَّه مستعمل في لسان العامة، حيث إذا سأل أحدهم آخر: أتذهب إلى السوق؟.. فيقول: ممكن، أي ليس العدم ضرورياً بالنسبة للذهاب إلى السوق، أي عدم الذهاب ليس ضرورياً، أي ليس ممتنعاً.

الإمكان الأخصي: هو سلب الضرورات الثلاث: الذاتية والوصفية والوقتية، وهذا العلامة السيد رضا الصدر رحمه الله يعرّف كلاً من تلك الضرورات: (الضرورات الثلاث: ذاتية ووصفية ووقتية) أمّا الأولى فهي التي حكم فيها بثبوت المحمول لذات الموضوع، مادام ذات الموضوع موجودة، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة... وأمّا الضرورة الوصفية فهي التي حكم فيها بثبوت الموضوع ما دام الموضوع موصوفاً بوصفه العنواني، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً... وأما الضرورة الوقتية فهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت معين... كقولنا: «كل قمر منخسف بالضرورة وقت

حيلولة الأرض بينه وبين الشمس...»[1] فإذا قيل:

الإنسان كاتب بالإمكان، فإننا لا نجد الكتابة ضرورية لا ضرورة ذاتية ولا وصفية ولا وقتية حيث إن الإنسانية لا تقتضي الكتابة، ولم يوصف الإنسان بوصف يجعل من الكتابة ضرورية ضرورة وصفية، ولم يحدد وقت معين حتى تكون ضرورة الكتابة ضرورة وقتية. إذن فالإمكان هذا ليس خاصّاً ولا عاماً بل هو أخصّ. هذا إذا أغمضنا العين على الوصف والوقت.

وأمَّا إذا التفتنا إلى الخارج فقد تثبت الضرورة أي ضرورة الكتابة إلى للإنسان، وذلك عندما تتوفر العلّة التامة لها، فلا يوجد تنافٍ بين الإمكان بالمعنى الأخص وثبوت الضرورة، إذ الجهة مختلفة.

الإمكان الإستقبالي: هو سلب الضرورات الأربع: الثلاث المتقدمة والضرورة بشرط المحمول، وذلك كقولنا: زيد كاتب غداً بالإمكان «حيث نجد الضرورات الثلاثة مسلوبة وهذا واضح من خلال ما تقدم في الإمكان الأخصي، وهناك ضرورة رابعة مسلوبة وهي الضرورة بشرط المحمول، وذلك لأنَّ الكتابة لم تتحقق لزيد حتى تؤخذ شرطاً في الموضوع. هذا الإمكان إنَّما يثبت للحوادث المستقبلة التي لا يعرف حالها، وأما التي يعرف حالها فلا يستعمل فيها مثل هذا الإمكان وذلك مثل غروب أو طلوع الشمس، أو إنك ميّت، حيث إنّ ذلك ضروري للشمس والموت ضروري للإنسان مثلاً. وأما التي لا يعرف حالها فيستعمل فيها. إذن فالإمكان الاستقبالي هو وليد جهلنا بما تؤول إليه الأمور وإلاَّ فإنَّ الكتابة بالنسبة لزيد غداً إمَّا ضرورية الوجود أو ضرورية العدم، وهذا مرهون بوجود أو عدم

---

(١) صحائف من الفلسفة، مصدر سابق: ٢١٦.

وجود علة الكتابة، إذن فلا مجال للإمكان الاستقبالي على مستوى الواقع ونفس الأمر، «فظهر أن هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيين، وأمَّا التحقيق الحكمي فيؤدي أن الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعين في نظرنا، وفي التعيين في نفس الأمر وفي الضرورة والامتناع في الواقع...»[١]، هذا في نظرنا، «لا في نظر المبادئ العالية، والنفوس الكلية الإلهيّة المتصلة بها مثل نفوس الكمّلين من الأنبياء والأولياء...»[٢]، كذلك كان هذا الإمكان مورد ترديد بل إنكار[٣].

الإمكان الوقوعي: هو سلب الامتناع عن الطرف الموافق. فإذا قيل: الإنسان موجود بالإمكان الوقوعي يفهم منه أنَّ الوجود ليس ممتنعاً بالنسبة للإنسان ولا يلزم من وجود الإنسان ووقوعه محال.

الإمكان الاستعدادي: قال المحقق اللاهيجي: «اعلم أن لفظ الإمكان قد يطلق على معنى آخر غير المعاني المذكورة وهو تهيّئ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، كتهيؤ النطفة لصيرورتها إنساناً، وتهيئ الطفل لصيرورته كاتباً، وهذا المعنى له نسبة إلى الشيء الأول، ونسبة إلى الشيء الثاني، فبالاعتبار الأول يقال له: الاستعداد، فيقال: أن النطفة مستعدة لأن تصير إنساناً وبالاعتبار الثاني يقال له: «الإمكان الاستعدادي...»[٤]، ولنوضح هذا من خلال الشكل التالي:

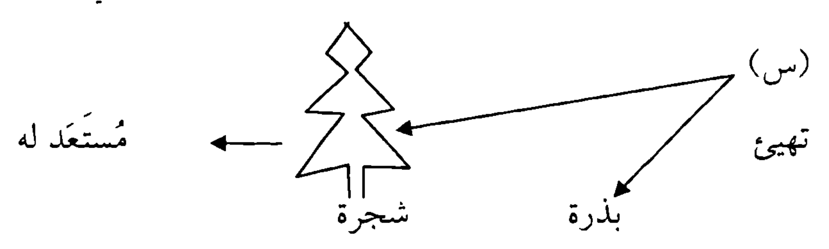
---

(١) شرح المنظومة: ٢٦٠.

(٢) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للآشتياني، مصدر سابق: ٣١٥.

(٣) رحيق مختوم، مصدر سابق ٣: ٣٣٨.

(٤) اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تقديم واشراف العلامة المحقق جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زادة، نشر: مؤسسة الأمام الصادق ﷺ، ١٤٢٨هـ.ق، الطبعة الثانية، ج١، ص ١٨٠.



(س) بالقياس إلى البذرة استعداد و (س) بالقياس إلى الشجرة إمكان استعدادي، إذن (س) مصداق لكل من الاستعداد والإمكان الاستعدادي، وبعبارة أخرى: الاستعداد هو الإمكان الاستعدادي ذاتاً، والاختلاف اعتباري.

الفرق بين الامكانين الذاتي والاستعدادي:

الإمكان الذاتي	الإمكان الاستعدادي
ـ أمر اعتباري يلحق الماهية الاعتبارية	ـ أمر وجودي يلحق الماهية الموجودة.
ـ وبالتالي لا يقبل الشدة والضعف	ـ لذا يقبل الشدة والضعف
ـ غير قابل للزوال عن الماهية	ـ يقبل الزوال، فإذا تحقق المستعد له بطل الإمكان الاستعدادي للمستعد له.
ـ لا مدخلية له في تعيّن الوجود أو العدم للماهية	ـ له مدخلية

وأمَّا الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي، فهو أنَّ الأوّل أضيق دائرة من الثاني، وذلك لأن دائرة الأول هي الماديات، لأن الإمكان الاستعدادي محله المادة بالمعنى الأعم، إذ هو عرض يوجد في موضوع وهو تلك المادة، وهذا ما سوف يعرض له المصنف ﷺ في المرحلة العاشرة من هذا الكتاب، إذن مجال الإمكان الاستعدادي هو الماديات، بينما مجال الإمكان الوقوعي أوسع حيث يشمل الماديات والمجردات. لكن

هناك من لا يجد فرقاً بين الإمكانين السابقين أمثال المحقق اللاهيجي، حيث أطلق الإمكان الوقوعي على الإمكان الاستعدادي. نعم هناك ترادف بين الإمكان الاستعدادي والآخر الوقوعي، لكن الوقوعي المرادف ليس معناه ما لا يلزم من فرض وقوعه محال. بل هو إمكان مختص بالماديات فقط.

إشارات الفصل:

هل الإمكان مشترك لفظي أم لا؟ بعد أن وقفت على ما يراد من الإشتراك اللفظي والمعنوي ووقفت على معاني الإمكان تجد أنّها معانٍ متعددة لا ترجع إلى معنى مشترك واحد. وبالتالي فإنَّ الإمكان يطلق ويراد منه عدة معان، وليس ما ذكر للإمكان من معان هي أقسام للإمكان حتى يعود الأمر مشتركاً معنوياً، لذلك تجد الأعلام لا يعنونون مثل هذا البحث بأقسام الإمكان مثلاً. وإنَّما يعنونونه: بمعاني الإمكان. إذن للإمكان معان كثير، فهو مشترك لفظي على مذاق الأديب لا الحكيم. ولكن لما لا يقال أن للإمكان معنى واحد وهو سلب الضرورة ثم هذا المعنى له أقسام متعددة، سلب الضرورة عن الطرفين، سلب الضرورة عن الطرف المخالف، سلب الضرورة عن الموافق، سلب الضرورات الثلاث، سلب الضرورات الأربع، وهكذا... حيث يجمع الكل عنوان سلب الضرورة. فيعود الإمكان مشتركاً معنوياً؟ ولكن يبقى الإمكان مشتركاً لفظياً بين الإمكان بأقسامه كلها ما عدا الإمكان الاستعدادي وبين الإمكان الاستعدادي إذ «... يغاير جميع أقسام الإمكان بحسب الحقيقة، وإنما يشاركها في الإسم فقط»[١].

إشكال وجواب: هذا الإشكال موجّه للإمكان الأخصي، إذ «هل يمكن أن يثبت محمول لموضوع مع أنه لا توجد ضرورة ولو وصفية أو وقتية، ومع ذلك يكون المحمول ثابتاً للموضوع بالإمكان الأخص؟

وبعبارة أخرى: إذا وجد المحمول لموضوع فلا بد من ضرورة، ولو في حالة وصفة معينة أو في وقت محدد على الأقل، لأن كل شيء لا بد أن

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٢٠٥.

يكون وجوده ضرورياً في (آن) معين، ولو لم يكن الشيء الموجود ضروري الوجود في (آن) معين لما وجد. من هنا يلزم أن تكون لكل شيء ضرورة وقتية، وإذا تحققت مثل هذه الضرورة فلا يمكن أن يوجد شيء له إمكان خاص. فأين يكون الإمكان الخاص؟

... إن هذا الإشكال صحيح حين نلاحظ الموجودات، لان كل محمول يتحقق لموضوع، فإن له ضرورة، وقتية في ذلك الآن، كما يقال: (الأمور مرهونة بأوقاتها)... ولكن ما يذكره المنطقيون يرتبط بالكليات، والكليات ترد على الماهيات فتارة تكون للأشياء ضرورة كلية زمانية، بمعنى أن تكونه في زمان معين وحالة معينة، فإذا لوحظ هذا الزمان وهذه الحالة فإن ذلك الشيء يتكرر فيها، وهذا يشكل ضابطة محددة، كما في خسوف القمر وكسوف الشمس، في مقابل ذلك هناك أشياء غير محكومة بضابطة كلية ماهوية كما لو قلت: في الوقت الذي أتكلم فيه فإنكم تستمعون لكلامي... لكن هذا الأمر لا يمكن وضعه تحت ضابطة وقانون كلي... ما نريده هنا هو أنه تارة يوجد لشيء ما قانون كلي ماهوي، بحيث نتمكن أنْ نقول: كل وقت تكون فيه الطبيعة الفلانية بهذه الحالة يوجد الشيء الفلاني، وهذه هي (الضرورة الوصفية والوقتية) وتارة أخرى لا يكون الأمر كذلك. ولا يوجد شيء كهذا، وهذا التعبير (لا يوجد) هو ما نعنيه بالإمكان الأخص»[1].

الإمكان الاستقبالي هو الأخص: الإمكان الاستقبالي أخص من سائر أشكال الإمكان الأخرى. «... إيضاح ذلك: كل إمكان مقابل ضرورة، فالإمكان العام مقابل ضرورة العدم (الامتناع الذاتي)، والإمكان الخاص

---

(١) شرح المنظومة للمطهري ٣: ٨٨.

مقابل ضرورة الوجود والعدم (الضرورة الذاتية، والامتناع الذاتي) والإمكـان الأخص مقابـل الـضرورة الوصـفية، أمـا الإمكـان الاسـتقبالي فهـو مقابـل الضرورة بشرط المحمول»[1].

---

(١) شرح المنظومة المنظومة المختصر للمطهري قُدِّسَ سِرُّه، مصدر سابق: ٢٢٧.

الفصل السابع:

في أنّ الإمكان اعتبار عقلي، وأنَّه لازم الماهيّة

أمّا أنّه اعتبار عقلي، فلأنّه يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، فما يلحق بها بهـذا الاعتبار كذلك بلا ريب، وهذا الاعتبار العقلي لا ينـافي كونهـا بحـسب نفـس الأمر إمَّا موجودة أو معدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين.

وأمَّا كونه لازماً للماهية، فلأنّا إذا تصورنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم، ولـيس الإمكـان إلا سلب الضرورتين، فهي بـذاتها ممكنـة. وأصـل الإمكـان وإن كـان هـذين السلبين، لكنّ العقل يضع لازم هذين السلبين ـ وهو استواء النسبة ـ مكانهما، ليعود الإمكان معنىً ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منفيّاً.

الشرح:

تناول المصنف ﷺ أمرين رئيسين في هذا الفصل، وهما:

١. الإمكان أمرٌ اعتباري.

٢. الإمكان لازم الماهيّة.

ومن الملاحظ أنّه ﷺ رتب اعتبارية الإمكان على لزومه للماهيّة، لكنّه لم يطرح الأمرين وفق هذا الترتب، وإنّما قدم الحديث عن اعتباريّة الإمكان الذي يتوقف على لزومه للماهيّة.

أما الأمر الأوّل فيمكن طرحه كما يلي:

لازم الاعتباري اعتباري

الإمكان الذاتي لازم الماهية الاعتبارية

∴ الإمكان الذاتي اعتباري

أما الكبرى فللمسانخة بين اللازم والملزوم، وإلا للزم أن يكون أي شيء لازماً لأيّ شيء وأيّ شيء ملزوماً لأي شيء. ولا مسانخة بين الاعتباري والحقيقيّ، فلا يكون أحدهما لازماً للآخر أو ملزوماً له.

وأما الصغرى، أما اعتبارية الماهية الضروريّة ها هنا ليس المراد منها ما هو في قبال الأصالة، وإنّما المراد بالاعتبار ها هنا هو ما لا مصداق له مستقل في الأعيان، والماهية التي تلحظ مع قطع النظر عن الوجود والعدم لا مصداق لها في الأعيان، بل هي اعتبارية لها نفس أمريّة، وليست جعلاً محضاً.

وبعبارة أخرى: الماهية بالحمل الأولي لا موجودة ولا معدومة، بينما هي بالحمل الشائع إما موجودة أو معدومة. فإذا كانت موجودة فهي

محفوفة بوجوبين: الأول من العلّة والثاني ما يسمى بالضرورة بشرط المحمول، وكذلك بالنّسبة للعدم. وأمّا بالنسبة للزوم الإمكان للماهية الاعتبارية فهو ما سوف يثبت في الأمر الثاني.

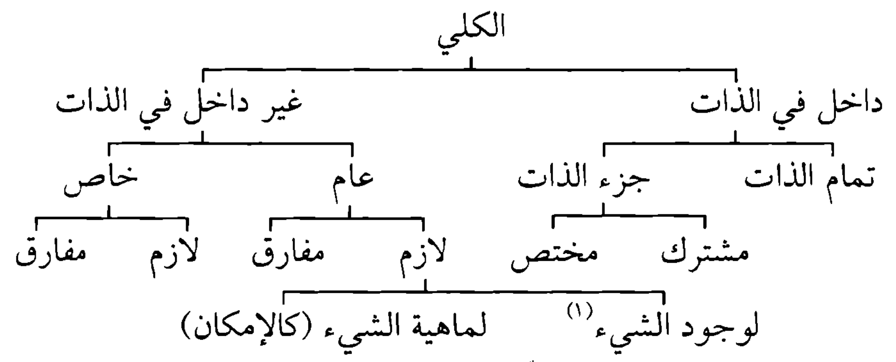
وأما الثّاني، فلأنّا إذا تصورنا الماهيّة من حيث هي لم نجد معها ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم أي لا نجد الوجود ضرورياً لها ولا العدم، وهذا هو الإمكان الذاتي كما عرفت سابقاً. إذن فالإمكان لازم لها لا ينفك عنها حتى مع وجودها أو عدمها.

وكأن المصنف رحمه الله أراد في نهاية هذا الفصل دفع إيراد مقدّر، مفاده: كيف يقال بأنّ الإمكان هو سلب الضرورتين مع أنّه أمر ثبوتي، أو كيف لأمرٍ ثبوتي وهو الإمكان أن ترجع حقيقته إلى أمر سلبي.

الجواب: الإمكان أمرٌ ثبوتي وليس هو سلب الضرورتين بل هو لازمٌ لذلك السلب الذي هو استواء النّسبة، وإذا قيل الإمكان سلب الضرورتين، فله ما يبرّرهُ، إذ هو من باب إطلاق اللازم وإرادة الملزوم.

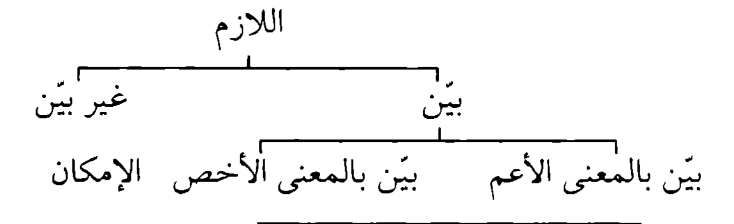
إشارات الفصل:

أيٌّ لازم الإمكان؟ لو رجعنا إلى الكليات الخمسة واستعرضناها من خلال المخطّط التالي:



لوجدنا أنَّ الإمكان هو الكلّي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، العرضي لأنّه ليس ذاتياً من ذاتيات الماهيّة، إذ الماهية من حيث هي ليست ممكنة، وهو عام لأنّه لا يختصُّ بماهيّة من الماهيات وهو لازم لأنّه لا ينفك عن الماهيّة، وهو لازم لماهية الماهية لا لوجودها، لأنّ الماهية ممكنة موجودةً كانت أم معدومة.

الإمكان اللازم، بيّن أم غير بيّن؟ لو رجعنا إلى المخطط السابق واقتطعنا منه اللازم من أجل الوقوف على أقسامه لكان عندنا ما يلي من أقسام:



(١) مثال لازم الوجود كون الإنسان مولوداً، والفرق بين العرضي اللازم والذاتي: أنّ العرضي يكون بعد تحقق الشيء، والذاتي يكون متقدماً على حقيقة الشيء. راجع التحصيل: ١٢.

البيّن بقسميه هو ما لا يحتاج لدرك لزومه للملزوم إلى دليل. وليس الأمر كذلك بالنّسبة إلى غير البيّن. لكنّ البيّن ليس على شاكلة واحدة، إذ منه ما لا يحتاج في درك ملازمته للملزوم سوى تصور الملزوم بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر ومثاله هو ما نحن فيه، إذ بمجرد أن نتصور الماهية التي هي ملزوم الإمكان فإنّنا نتصوّر الإمكان وأنّه لازم للماهية من حيث هي ماهية. وليس كذلك البيّن بالمعنى الأعم، حيث لا يكفي مجرد درك وتصور الملزوم حتى ندرك الملازمة، وذلك «مثل: الاثنان نصف الأربعة، فإنك إذا تصورت الاثنين قد تغفل عن أنّها نصف الأربعة أو ربع الثمانية ولكن إذا تصورت أيضاً الثمانية [مثلاً] وتصورت النّسبة بينهما تجزم أنها ربعها»[1].

وبهذا وبذاك ـ الإشارة السابقة ـ يظهر أن الإمكان لازم وليس بمفارق وبيّن وليس غير بيّن.

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ١٠٤.

الفصل الثامن:

في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة الاحتياج إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأوليّة، التي مجرَّد تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها، فإنّ مَن تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وتصور توقف خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدّق به.

وهل علّة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث؟ الحقُّ هو الأول، وبه قالت الحكماء.

واستدل عليه بأنَّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود، وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى، فإنّه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلوم أنَّ الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة.

برهان آخر: إنّ الماهيّة لا توجد إلا عن إيجاد من العلة، وإيجاد العلّة لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلّة، وقد تبيّن ممّا تقدم أنَّ إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها، وحاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها، إذ لو لم تمكن ـ بأن وجبت أو امتنعت ـ استغنت عن العلة بالضرورة، فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضرورة، ولو توقّفت مع ذلك على حدوثها ـ وهو وجودها بعد العدم ـ سواء كان الحدوث علّة والإمكان شرطاً

أو عدمه مانعاً أو كان الحدوث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطاً أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً، فعلى أيٍّ حالٍ يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب، وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلّة لها هو علّة الحاجة بوجهٍ.

فلم يبق إلاَّ أنْ يكون الإمكان وحده علة للحاجة، إذ ليس في هذه السّلسلة المتصلة المترتّبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهيّة وإمكانها.

وبذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث دون الإمكان، من أنّه لو كان الإمكان هو العلّة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أوّل لوجوده ولا آخر له، ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أنّ المفروض أنّ ذاته هي المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلّة بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجيء أن وجود المعلول ـ سواء كان حادثاً أو قديماً ـ وجود رابط متعلق الذات بعلّته غير مستقل دونها فالحاجة إلى العلّة ذاتية ملازمة له.

الشرح:

يتعرض ﵀ في هذا الفصل لأمرين هامَّين:

١. حاجة الممكن إلى العلة.

٢. البحث في سبب تلك الحاجة، حيث يوجد ثلاثة آراء، ركّز على اثنين وأشار للثالث إشارة في نهاية هذا الفصل، والآراء هي:

١. الإمكان الماهوي.

٢. الحدوث.

٣. الإمكان الفقري.

الأمر الأوّل: في حاجة الممكن إلى العلّة: يذهب المصنف ﵀ إلى أنَّ قولنا: الممكن محتاج إلى العلّة، قضية من الضروريات الأوّلية، وقد عمد إلى شرح المراد من القضية الضرورية الأوّلية بأنَّها تلك القضية التي يصدَّق بثبوت المحمول للموضوع بمجرد تصور كل منهما، ولا نحتاج إلى أمرٍ غير هذين التصورين. فلتكن هذه كبرى.

ثمَّ إذا تصوّرنا الممكن تصوراً صحيحاً وأنَّه هو الماهيّة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصورنا كذلك توقف خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها من ذلك الحد فلا نجد بُدّاً من التصديق بالاحتياج.

الأمر الثاني: علة الاحتياج: في الأمر السابق ثبت أصل الاحتياج مع غضّ النظر عن سببه، والآن يراد معرفة سبب ذلك الاحتياج.

ذكرنا في المقدمة أن المصنف ﵀ ذكر آراء ثلاثة، وهي الإمكان الماهوي الذي هو مذهب الحكمة المشهورة، والحدوث وهو مذهب

المتكلمين، وهم على مذاهب:

١. منهم من زعم أنَّ الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة.

٢. ومنهم من جعله شطراً داخلاً فيما هو العلّة[(١)].

٣. ومنهم من جعله شرطاً للعلّة، والعلة هي الإمكان.

٤. ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري الذي تقدم في الأمر الأول. ثمَّ الإمكان الفقري الذي هو مذهب الحكمة المتعالية[(٢)].

ساق المصنف ﷺ برهانين لإثبات أنَّ الإمكان الذاتي أو الماهوي هو علة وسبب الاحتياج إلى العلة، وإليك هذين البرهانين:

البرهان الأوّل: يمكن عرض هذا البرهان من خلال ما يلي من مقدمات

ـ الماهية ـ موجودة، فالوجود ضروري لها، ضرورة بشرط المحمول.

ـ معدومة، فالعدم ضروري لها، ضرورة بشرط المحمول.

لا موجودة ولا معدومة،فلا الوجود ضروري لها ولا العدم.

ـ الضرورة، أي وجوب ثبوت الوجود أو العدم للماهية مناط استغنائها عن العلة، فإذا كان الوجود ضرورياً لزيد فلا دور للعلة حتى تعطي الوجود له، لأنّ دور العلة هو إخراج الماهية عن حد الاستواء، فإذا كان زيد موجوداً فهو خارج عن ذلك الحد وبالتالي لا مجال للعلة حتى تخرجه عن حد الاستواء، إذ هو تحصيل للحاصل.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٢٠٦.

(٢) الرازي، الإمام فخر الدين محمد عمر بن الحسين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقّا، نشر: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.ق، الطبعة الأولى، ج ١، ص ٨٢.

ـ الحدوث هو الوجود بعد العدم، أي انتقال الممكن من ضرورة إلى ضرورة أي من استغناء عن العلة إلى استغناء آخر.

بعبارة ثالثة: إنّ الممكن الحادث لم يكن إلا في دائرة الاستغناء عن العلة، إذ هو محفوف بالاستغناء قبل وجوده وبعده، فكيف والأمر كذلك يكون الحدوث سبباً للافتقار إلى العلة. فإذا لم يكن هناك احتياج للماهية إلى العلة والعدم ضروري لها، وليس تحتاج إلى العلة والوجود ضروري لها، فيتعيّن أن تكون الحاجة حال عدم ضرورة كل منهما، أي سبب احتياج الماهية إلى العلة هو لا ضرورة الوجود لها ولا ضرورة العدم، وهذا هو الإمكان، الذي هو سلب الضرورتين، ضرورة الوجود وضرورة العدم، وبالتالي فالمطلوب ثابت.

البرهان الثاني: لو قلنا: زيد موجود، ومن المعلوم أن زيداً ماهيته ممكنة لم تكن ثمَّ كانت، وهذا الوجود كان عن إيجاد العلة، والعلة توجد المعلول إذا انسدّت جميع أبواب عدمه، بمعنى أنها توفرت كل شرائط وجوده، أي توجد المعلول بعد وجوب الوجود المتوقف على إيجاب الوجود من قبل العلة، وإيجاب العلة لوجود الماهية أي جعله ضرورياً فرع عدم كونه كذلك، وإلا فيكون الإيجاب وإعطاء الضرورة تحصيلاً للحاصل، وبعبارة أخرى: عندما تقف العلة أمام الماهيّة التي لم توجد بعد، فإنَّ الماهيّة إمّا أنْ يكون الوجود ضرورياً لها أو ممتنعاً أو لا هذا ولا ذاك، والأوّلان يلزم منهما تحصيل للحاصل، إذا الضرورة متحققة، ولا تجتمع الضرورة بالذات مع الضرورة بالغير. إذن فالعلة إما الماهية العارية عن الضرورة لذلك توجبها أي تعطيها الضرورة، إذن حتى يحدث الممكن أي يوجد بعد العدم فإنّه يمر بالمراحل التالية:

١. مرتبة تقرر ذات الماهيّة.

٢. مرتبة إمكان الماهيّة.

٣. مرتبة احتياج الماهيّة للعلّة.

٤. مرتبة إيجاب العلّة.

٥. مرتبة وجوب المعلول.

٦. مرتبة إيجاد العلّة.

٧. مرتبة وجود المعلول.

٨ . مرتبة الحدوث، إذ الحدوث هو الوجود بعد العدم.

ملاحظة: هذه المراحل التي أشير إليها إنّما هي وليدة التحليل العقلي، الذي يحلل الشيء الواحد خارجاً إلى عدة مفاهيم متغايرة.

لقد رأيت أن الاحتياج في مرحلة متقدمة جداً على الحدوث، وبالتالي كيف للمتأخر أن يكون علة للمتقدم.

وإليك البرهان على بطلان ذلك:

الفرض: الحدوث متأخر عن الاحتياج إلى العلّة.

المدّعى: الحدوث ليس علةً للاحتياج إلى العلّة.

البرهان: لو كان الحدوث علةً للاحتياج للعلة لكان متقدماً، لكنه متأخرٌ، فليس الحدوث علة للاحتياج.

أو يقال: لو كان الحدوث وهو متأخر عن الاحتياج علةً للاحتياج، لكان شيء واحد وهو الحدوث ومن جهة واحدة وهي الاحتياج متقدماً ومتأخراً، وهو محال، لأنّه إن كان متقدماً على الاحتياج فهو ليس بمتأخر وإن كان متأخراً فهو ليس بمتقدم.

إذن لا يوجد أي دور للحدوث لا علة ولا شطراً ولا شرطاً، لأنّ كل ذلك يجعل منه متقدماً على الاحتياج، وليس الأمر كذلك.

الحدوث هو علة الاحتياج: ذهب جمع من قدماء المتكلمين إلى أن علة الاحتياج إنّما هي الحدوث لا الإمكان، ومقصودهم من الحدوث ها هنا هو الحدوث الزماني، الذي هو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان سابقٍ عليه. فكأنَّ لسانَ حال رأيهم يقول: كل حادث زماني محتاج إلى العلة وبعكس النقيض الموافق يقال: كل مستغنٍ عن العلة ليس بحادث زماني أو: كل مستغنٍ عن العلة قديم زماني، الذي لا أول لوجوده ولا آخر لوجوده، وما لا يحتاج إلى العلة هو الواجب تعالى، بعد هذه المقدمات الموضحة لمذهب أولئك الجمع نشرع في صياغة دليلهم، وهو التّالي:

الفرض: زيد حادث، وجد بعد أن كان مسبوقاً بالعدم في زمان سابقٍ عليه، وهو معلول لعلةٍ.

المدّعى: زيد محتاج إلى العلة، وعلّة احتياجه إليها الحدوث، لأنّه حادث فهو محتاج.

البرهان: الشيء إما حادث زماناً وإما قديم كذلك، والقديم هو الذي لا أول لوجوده ولا آخر، وبالتالي فهو غير محتاج إلى العلّة، لأنّه ليس إلا موجوداً، وهذا يصلح لأن يوضح بصورة القياس التالي:

القديم لا أول لوجوده ولا آخر

كلٌّ ما لا أول لوجوده ولا آخر دائم الوجود

∴ القديم دائم الوجود

ثمَّ نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

القديم دائم الوجود

دائم الوجود مستغنٍ عن العلة

∴ القديم مستغنٍ عن العلة

ثمَّ نضع النتيجة صغرى في القياس التالي:

المستغني عن العلة واجب الوجود بالذات

القديم مستغنٍ عن العلة

∴ القديم واجب الوجود بالذات

وبالعودة إلى المنفصلة التي تفيد بأن الشيء إمّا حادث وإمّا قديم نجد أنَّ كلَّ حادث محتاج إلى العلّة، والحدوث وصف مشعر بالعلية، أي الشيء بسبب الحدوث كان محتاجاً إلى العلة، فإذا لم يكن الحدوث هو العلّة، فإمّا أن لا يكون هناك احتياج إلى العلة وهو خلف، حيث ثبت أنَّ الممكن محتاج إلى العلة، وإمَّا أن يكون كل موجود قديماً زماناً، وهو باطل، لأنّ القديم الزماني هو الواجب تعالى، فالمطلوب ثابت.

مناقشة نظرية الحدوث: لا يوجد مشكل في وجود القديم الزماني، الذي هو الشيء الذي لا يسبق بعدمه في زمان سابق عليه، إذ من جملة القديم الزماني نفس الزمان، والموجودات المجردة قبل نشأة الزمان والمكان، وهذا القدم الزماني لا يخرجها عن دائرة الاحتياج إلى العلة، وذلك لأنّ ذات القديم الزماني هي المنشأ لهذه الحاجة، وهذه الذات المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم محفوظة في كل الأحوال.

وبعبارة أخرى: مادام القديم الزماني في دائرة الإمكان الذاتي أو الفقري

فإن هذا لا يخرجه عن ربقة الاحتياج إلى العلة، وليس الأمر كما ذهب إليه المتكلمون حيث ساووا بين الواجب تعالى والقديم الزماني، وإلاَّ الزمان ماذا يكون؟ فإن قيل بأنه حادث زماناً فقد ثبت الزمان من حيث انتفى، وكذلك الأمر بالنسبة للعوالم التي هي قبل عالم الحس والمادة فإنّها قديمة زماناً جميعاً، وهي الغير مسبوقة بزمان أو زماني تبقى محتاجة إلى العلة مادامت ممكنة بالذات، وكل ممكن بالذات فقير إلى العلة.

نظرية الإمكان الفقري: ثبت أنَّ الحدوث لا يصلح أن يكون علّة الاحتياج إلى العلّة، وهنا يراد الإشارة إلى أن الإمكان الذاتي أيضاً لا يصلح أن يكون كذلك وذلك لأنّ الاحتياج إلى العلّة أمر أصيل واقعي حقيقي، فلا يكون منشؤه أمراً اعتبارياً وهو الإمكان كما عرفت، وإنّما منشأ هذه الحاجة هو الوجود، إذ وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً هو عينُ الحاجة إلى العلّة وهذا ما سوف يتم البحث فيه لاحقاً حيث سوف تجد أن حاجة الماهيّة إلى العلّة مستقرة في حدّ ذات وجودها، وأنّ وجودها عين الحاجة والارتباط[1].

(١) الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

إشارات الفصل:

الاحتياج من البديهيات الأولية: «يعتبر هذا الأمر من البديهيات الأوّليّة، حيث يقال: (وحاجة الممكن أوليّة) وهو من البديهيات التي لا تحتاج إلى برهان، إذ يكفي تصوّر الموضوع فيها فقط كي يحكم العقل بذلك، وبتعبير آخر، إنّ مجرّد معرفتنا بأنّ هذه الماهيّة ممكنة الوجود، أي لا تقتضي الوجود، ولا تقتضي العدم بذاتها، يكفي في الحكم على أنّ هذه الماهيّة تحتاج إلى عامل خارجي لكي يخرجها من حدّ الاستواء إلى الوجود وهذا العامل هو العلّة، أو من حدّ الاستواء إلى العدم وهذا العامل هو عدم العلّة ولذا يقال: (وحاجة الممكن أوّليّة)»[1].

شبهة في البين: الاحتياج إلى العلّة متفرّع على التسليم بأصل العلية والمعلولية فإذا تمّ نسف ذلك الأصل، فلا تصل النوبة للبحث عن الاحتياج إلى العلّة أو عن علة الاحتياج إلى العلّة، والذي يؤدي إلى ذلك النّسف القول بأنّ المعلول إما موجود أو معدوم، فإن كان موجوداً فلا دور للعلّة، إذ هو تحصيل للحاصل، وإن كان معدوماً فإنّ إعطاء العلّة له الوجود يؤدي إلى اجتماع النقيضين وهو محال، إذن لا يوجد عليّة ولا معلولية، فلا مجال للبحث في هل هناك حاجة إلى العلّة أو ما هي علة ذلك الاحتياج. هذه الشبهة سهم من سهام كثيرة موجودة في كنانة الفخر الرازي، سوف يتم التعرض لها في الفصل الأوّل من المرحلة السّابعة ـ إن شاء الله ـ

الإمكان الفقري: «الإمكان الفقري يعني أنّ الإمكان والممكن شيء واحد... لأنّه لا شيء سوى الوجود، وكل ما عداه هو اعتباري فـ (أ) هو

---

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق، ج ٣، ص ١١٧.

الموجود ووجود (ب) تابع لوجوده، بل إنَّ حقيقته وذاته هي الحاجة إلى العلّة، أي أنَّ حقيقته هي الفقر إلى العلّة، فالفقر والحاجة عين ذات هذا الوجود.

إذن ملاك الحاجة إلى العلّة هو: إنَّ مرتبة وجودها هي مرتبة الفقر، ولو لم يكن الوجود ضعيفاً في مرتبة لم يكن عين الحاجة إلى مرتبة أخرى، وحين يكون هو عين الحاجة إلى مرتبة أخرى يكون الفقر والمفتقر أمراً واحداً، ولا فرق بين أن يكون هذا الفقر محدوداً، أي في نقطة معيّنة من الزّمان، أو أنّه غير محدود، أي أنّه يشغل الزمان الماضي والمستقبل، مادام وجوده عين الفقر، وواقعيتُهُ هي واقعية الفقر»[1].

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٤١، ١٤٢.

الفصل التاسع:

الممكن محتاج إلى علّته بقاءً كما أنّه محتاج إليها حدوثاً

وذلك لأنَّ علة حاجته إلى العلّة إمكانه اللازم لماهيته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر: إنَّ وجود المعلول ــ كما تكررت الإشارة إليه وسيجيء بيانه ـ وجود رابط متعلق الذات بالعلة متقوّم بها غير مستقل دونها، فحاله في الحاجة إلى العلّة حدوثاً وبقاءً واحد، والحاجة ملازمة.

وقد استدلوا على استغناء الممكن عن العلّة حال البقاء بأمثلة عامية، كمثال البناء والبنّاء، حيث إنَّ البناء يحتاج في وجوده إلى البنّاء، حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

وردّ بأنَّ البنّاء ليس علة موجدة للبناء، بل حركات يده عللٌ معدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثمَّ اليبوسة علة لبقائه مدّة يعتدُّ بها.

خاتمة:

قد تبيّن من الأبحاث السابقة أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع كيفيات ثلاث لنسب القضايا، وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديّان، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقة تامّة بما لها من الجهة، فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقلّ، فهما كسائر المعاني الفلسفيّة، من الوحدة

والكثرة، والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها [الـتي] أوصـاف وجوديّـة موجودة للموجود المطلـق بمعـنى كـون الاتـصاف بهـا في الخـارج وعرضـها في الذهن، وهي المسمّاة بـ (المعقولات الثانية) باصطلاح الفلسفة. وذهـب بعـضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجـود منحـاز مـستقل، ولا يُعبأ به.

هذا في الوجوب والإمكان، وأمّا الامتناع فهو أمرٌ عدمي بلا ريب.

هذا كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكـام، وأمّا بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته، فـالوجوب كـون الوجود في نهاية الشدّة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الإطلاق كما تقـدَّمت الإشارة إليه، والإمكان كونُه متعلّق النّفس بغيره متقوم الذات بسواه، كوجـود الماهيات، فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خـارجين مـن ذات موضوعهما.

الشرح:

عرض المصنف ﷺ للأمور التالية:

١. طرح دليلين لإثبات احتياج الممكن إلى العلّة بقاءً، دليل يعتمد على الإمكان الماهوي، وآخر يرتكز على الإمكان الفقري.

٢ـ دفع ما يرد من إشكال على ذلك الاحتياج.

٣ـ خاتمة: تتضمّن البحث في نحو وجود كلٍ من الوجوب والإمكان، وذلك في حالين:

١. عكس الحمل.

٢. الحمل الصحيح.

الأمر الأوّل: لإثبات احتياج الممكن إلى العلّة بقاءً، أي في استمرار وجوده، أو في الوجود بعد الوجود يكفي أن نتساءل عن علّة الاحتياج إلى العلّة، هل تزول بوجود المعلول بعد العدم، أم لا تزول؟ فإن كان الأوّل فلا مجال للبحث في هذا الاحتياج، لأنَّه لن يكون هناك احتياج، وذلك لأنَّ الاحتياج وليد علة، وهذه العلّة غير موجودة، وإن كان الثاني فالاحتياج مستمرٌ لوجود علتِه، والاحتياج إلى العلّة تارة يكون بسبب الإمكان الذاتي وأخرى بسبب الإمكان الفقري، وكلاهما موجود ومحفوظ حال البقاء.

أمَّا الإمكان الذاتي فلما عرفت سابقاً من أنّه لازم لا ينفك عن الماهيّة، وهو علّة الاحتياج إلى العلّة، فالاحتياج إلى العلّة لا ينفك عن الممكن.

وأمَّا الإمكان الفقري، فلأنّ الاحتياج إلى العلّة هو عين المعلول وليس أمراً خارجاً عن حاقّه، ويستحيل سلب الشيء عن نفسه، إذن فلا يكون الممكن إلاً محتاجاً إلى العلّة بقاءً كما حدوثاً.

الأمر الثاني: أمَّا الإشكال على هذا الاحتياج بالأمثلة العامية، كالبنّاء، والوالدين، حيث افترض صاحب الإشكال أنَّ البنّاء علة لحدوث البناء، لكنَّه لم يكن علة لبقائه، وبالتالي فقد استغنى البناء وهو معلول عن العلّة في استمرار وجوده، وكذلك بالنسبة للوالدين، فإنَّ الولد بحاجة لهما حدوثاً لا بقاءً، حيث يعيش الولد بعد وفاة والديه سنوات طويلة هذا الإشكال متولّدٌ عن عدم التمييز بين الفاعل الحقيقي والمعدّ، حيث إنَّ الاحتياج إنّما هو للأول لا للثاني، الاحتياج المستمر والدائم للفاعل الذي منه الوجود لا الذي به الوجود، نعم الذي يعدُّ الممكن لأن يفاض عليه الوجود إنّما يحتاج إليه في الحدوث لا في البقاء، وبالتالي فما ذكروه لا يصلح نقضاً للقاعدة المذكورة من أنَّ الممكن محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، وذلك لأنَّه ذو دور إعدادي ليس إلاَّ، تنتهي مهمته والحاجة إليه بمجرد حدوث المعلولِ. وقد أشار المصنف ﷺ في مرحلة العلّة والمعلول من هذا الكتاب إلى ذلك عندما قسّم العلّة إلى: حقيقية ومعدّة، حيث أفاد هناك أنَّ المعدّات تسمّى عللاً تجوزاً.

الأمر الثالث: الكلام في نحو وجود كلٍّ من الوجوب والإمكان يتم تارة على عكس الحمل بحيث تكون الماهيات أو المفاهيم موضوعات للأحكام، وأخرى بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع للماهيات والمفاهيم، وهذا مقتضى أصالته.

أمَّا بناءً على الحالة الأولى فقد كان الدليل على وجودهما هو أنَّ كلاً منهما يشكل جهة لقضية من القضايا، كقولنا: الإنسان ممكن الوجود والعدم، الله موجود بالضرورة.

وهذه القضايا صادقة، وصدقها يكشف إنّاً عن مطابقة أجزائها

للخارج، وهذه المطابقة أيضاً تكشف بالإنّ عن وجود مطابقات لكل من هذه الأجزاء التي من جملتها الجهة والتي هي الإمكان والوجوب، وبالتالي يعلم أنّ كلاً منهما أمر وجودي وليسا باعتباريّين بمعنى من المفاهيم الاعتبارية والذهنيّة المحضة، كما هو مذهب فلاسفة ما قبل أرسطو المعروفين بالحكماء الرواقيين، وقد تبعهم في ذلك الحكيم السبزواري رحمه الله:

وجودها في العقل بالتعمّل　　　للصدق في المعدوم والتسلسل

وقد سبقه في هذا الحكيم القدّوسي الخواجه نصير الدين الطوسي في كشف المراد[1].

بعد أن ثبت وجود كل من الوجوب والإمكان اختلف في كيفية وجودهما في الأعيان، فكان هناك رأيان:

١. موجودان بوجود موضوعهما، وليس لهما ما بإزاء مستقل.

٢. موجودان بوجود منحاز مستقل، وهو مما لا يلتفت إليه ولا يعبأ به، حيث «لم يدع أحد أنّ وجودها محمولي غير رابطي، أي وجود محمولي نفسي؛ لأنّ هذا يعني أنّ وجود المواد الثلاث سيكون من سنخ الجواهر، أي وجوداً عينياً مادياً أو مجرّداً كالجسم والرّوح، وغيرها، وبعبارة أخرى: تكون لدينا أعيان باسم الوجوب والإمكان والامتناع، ولأنها أعيان فهي جزء من هذا العالم المادي وإن كانت مجرّدة فهي جزء من عالم المجردات، هذا لم يقله أحد قط، بل لم يكن مورداً للاحتمال»[2].

فإذا لم تكن تلك المواد اعتبارية محضة لما تقدم في دليل موجوديتها،

---

(١) كشف المراد مصدر سابق: ٧٢.

(٢) شرح المنظومة للمطهري ٣: ٣٦.

ولم تكن موجودة بوجود مستقل منحاز، فما هو نحو وجودها؟

نحو وجود المواد: قبل الحديث عن نحو وجود المواد لابُدّ من إخراج الامتناع مباشرة، لأنّه أمر عدمي، لا يبحث في نحو وجوده، وإنّما البحث منصب حول بيان نحو وجود كلٍّ من الوجوب الإمكان فقد، ذهب المصنف رحمه الله تبعاً لصدر المتألهين رحمه الله إلى وجود كلٍ من المادتين المذكورتين بوجود موضوعيهما، وليس بوجود مستقل منحازٍ، مثلهما في ذلك مثل سائر المعاني الفلسفية، من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث... وتوضيح هذا الأمر يستدعي الإشارة ولو بشكل مختصر إلى المراد بالمفاهيم أو المعقولات، فنقول: تنقسم المفاهيم أو المعقولات إلى ثلاثة أقسام، وهو تقسيم يُعدّ من مبتكرات الفلاسفة المسلمين[1].

١. المفاهيم الأوّليّة.

٢. المفاهيم الثانية المنطقية.

٣. المفاهيم الثانية الفلسفية.

أمّا المفهوم الأولي أو الماهوي فهو المفهوم الكلي الذي يكون عروضه على ما يعرض عليه في الخارج واتصاف ما يتصف به كذلك في الخارج، كقولنا: الجدار أبيض، فإن عروض البياض على الجدار واتصاف الجدار بالبياض كان في الخارج كذلك، إذاً فالبياض معقول أولي.

وأمّا المفهوم الثاني المنطقي فهو ذلك المفهوم الكلي الذي يكون عروضه على ما يعرض عليه واتصاف ما يتصف به في الذّهن جميعاً، فقولنا: الإنسان نوع، فإنّ عروض النوعية على الإنسان واتصاف الإنسان بالنوعية في الذهن ليس إلاّ. فالنوع مفهوم كلي لفرض صدقه على كثيرين،

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة مصدر سابق ١: ٢٠٠.

وثانٍ لأنّه لم يؤخذ من الخارج مباشرة كالمفهوم الأولي وهو منطقي للعروض والاتصاف الذّهنيين وأمّا المفهوم الثاني الفلسفي: فهو ذلك المفهوم الذي اختلف ظرف عروضه على ما يعرض عليه عن ظرف اتصاف ما يتّصف به، إذ عروضه في الذّهن، والاتصاف بمحكيّه في الخارج، فكأنّه حالة وسط بين المفهومين السابقين، وذلك كقولنا: النار علّة، فإنّ عروض العلية على النار في الذهن، واتصاف النّار بالعلية في الخارج، وهذا واضح، حيث تحرق النار وتفعل فعلها بوجودها الخارجي لا الذهني.

بعد هذا المرور المستعجل على هذه الأقسام الثلاثة، يقال: إنّ الوجوب والإمكان من المفاهيم أو المعقولات الثانية الفلسفية التي لا يوجد لها ما بإزاء في الخارج ويكون عروضها في الذّهن والاتّصاف بها في الخارج، ألا ترى أنّك إن لم تقف على الملازمة القائمة بين النّار والحرارة فلن تدرك غير معنى النّار والحرارة، ولن تدرك معنى آخر هو العلية للنار والمعلولية للحرارة أو الإحراق؟

إذن العلية مفهوم لم ينتزع من النّار مستقلةً عن درك تلك الملازمة وكذلك المعلولية، فالعلية صار مصداقها النّار ليس على نحو الاستقلال كما هي النار مصداق لمفهوم النار. ثمّ إنّهم اصطلحوا على ما لا وجود مستقلاً ومنحازاً له بالوجود الاعتباري في قبال الحقيقي، وهذا معنى من معاني الاعتبار العديدة، وليس معنى اعتبارية الوجوب والإمكان إلاّ هذا، ولا يراد من الاعتبار هنا ما يكون منوطاً بجعل الجاعل واعتبار المعتبر، كذلك نجد المصنف ﷺ عندما قسم العلم إلى حقيقي واعتباري أشار إلى معانٍ متعددة للاعتباري، وهذا ما سوف نقف عليه مفصلاً في المرحلة الحادية عشر، الفصل التاسع منها.

إذن فتلخص مما سلف، أنَّ الوجوب والإمكان يوجدان في الخارج ولكن بوجود موضوعيهما لا بوجود منحاز مستقل، كالذي للنار، أو الإنسان، أو الماء... الخ وهذا كله كان بناءً على القضايا التي يكون موضوعها الماهيّة ومحمولها الوجود أي القضايا التي هي من عكس الحمل، أمَّا الحديث بناءً على القضايا التي يكون فيها الوجود موضوعاً كما هو حقّه، اعتماداً على أصالته، فهو مختلف تماماً، إذ لهما وجود مستقل، إذ معنى الوجوب عدم محدودية الوجود وعدم تناهيه، بينما معنى الإمكان هو محدودية وتناهي الوجود، وللأوّل مصداق مستقل منحاز وهو الواجب تعالى، وللثاني كذلك وهو ما سواه.

إشارات الفصل:

العلّة المحدثة والعلة المبقية: «تنقسم العلّة إلى علة الحدوث وعلة البقاء، لأنَّ الماهيّة كما تكون بحاجة إلى العلّة في حدوث الوجود لها، كذلك تكون بحاجة إلى العلّة في بقاء وجودها، لأنَّ عدم اقتضاء ذاتها الوجود محقّق في الحالين، فهي مفتقرة إلى العلّة في الحالين، والفقر لها أزلي وأبديٌّ، فالماهية موجودة مادام يفاض عليها الوجود، كما أنَّ العالم مضيءٌ مادامت الشمس طالعة، فالعالم كما كان بحاجة إلى العلّة في الحدوث يكون بحاجة إليها في البقاء.

إنَّ الحدوث وجود بعد العدم، وإنَّ البقاء وجود بعد الوجود، ولم تنقلب حيثيّة ذات الماهيّة بعد أن اتصفت بالحدوث، لاستحالة تفكيك الذاتي عن الذّات، فهي ممكنة بعد الوجود، ولو كانت غنيّة في البقاء لصارت واجبة، وذلك مستحيل فالماهية لا تقتضي الوجود وإن كانت موجودة، وبحاجة إلى العلّة عندما كانت موجودة، غاية الأمر تختلف أحوال الماهيّة بحسب اختلاف خصوصيّات العلل، فقد تكون العلل المحدثة في ماهيّة هي المبقية...»[١].

دفع وهم: لعلّه يُتوهم من خلال مناقشة مثال البنّاء الذي نقض به على الاحتياج إلى العلّة بقاءً، لعله يتوهم عدم الاحتياج إلى العلل المعدّة بعد الحدوث، وهو غير ممكن بل يحتاج معلول هذه النشأة إلى العلل المعدّة في حدوثه وفي بقائه، غاية الأمر أنَّ دور العلّة المعدّ ينتهي بعد أداء دورها الإعدادي ثمَّ ليحتاج المعلول عللاً معدّة أخرى تساهم في وجوده بعد

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ١٤٦.

الوجود. إذن فالمعلول بحاجة إلى العلّة المعدّة وغير المعدة في حدوثه وفي بقائه على حدّ سواء.

العروض والاتصاف: يمكن أن يقال بأنَّ العروض هو نسبة العارض إلى المعروض والاتصاف هو نسبة المعروض إلى العارض، فإذا ما لاحظنا العروض والاتصاف بالنّسبة إلى طرف كلٍ منهما حصلنا على أقسام أربعة وهي التالية:

١. العروض والاتصاف في الخارج معاً.

٢. العروض والاتصاف في الذهن معاً.

٣. العروض في الذهن والاتصاف في الخارج.

٤. العروض في الخارج والاتصاف في الذهن.

المفهوم الذي يعرض على معروضه في الخارج ويتصف به المعروض في الخارج أيضاً يكون معقولاً أولياً، بينما الذي يعرض على ما يعرض عليه في الذّهن ويتصف ما يتصف به في الذّهن أيضاً، يكون معقولاً ثانياً منطقياً، وأمَّا الذي يعرض ما يعرض عليه في الذهن بينما يتصف به ما يتصف به في الخارج فهو معقول ثان فلسفي، وأمَّا القسم الرابع فهو فرض محال، إذ كيف يعرض البياض علَى الجدار في الخارج ولا يتصف به الجدار في الخارج أيضاً؟

المرحلة الخامسة:

في الماهيّة وأحكامها

وفيها ثماني فصول:

- ❖ الفصل الأوّل: الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي
- ❖ الفصل الثاني: في اعتبارات الماهيّة وما يلحق بها
- ❖ الفصل الثالث: في معنى الذاتي والعرضي
- ❖ الفصل الرابع: في الجنس والفصل والنّوع وبعض ما يلحق بذلك
- ❖ الفصل الخامس: في بعض أحكام الفصل
- ❖ الفصل السادس: في النوع وبعض أحكامه
- ❖ الفصل السابع: في الكلي والجزئي ونحو وجودهما
- ❖ الفصل الثامن: في تميّز الماهيّات وتشخّصها

الفصل الأوّل:

الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي

الماهيّة ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ لّما كانت تقبل الاتصاف بأنّها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حدّ ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلاَّ هي، لا موجودة ولا لا معدومة، ولا شيئاً آخر، وهذا معنى قولهم: (إنَّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهيّة)، يريدون به أنَّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهيّة، وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الإنسان ـ وهي الحيوان النّاطق ـ مثلاً وإنْ كانت إمَّا موجودة وإمّا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللإنسان معنى ولكلٍ من الوجود والعدم معنى آخر، وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهيّة، فلماهية الإنسان مثلاً معنى وللإمكان العارض عليها معنى آخر، وللأربعة مثلاً معنى وللزوجيّة العارضة لها معنى آخر.

ومحصّل القول: «أنَّ الماهيّة يحمل عليها بالحمل الأوّلي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك».

الشرح:

خلاصة هذا الفصل أنّه يريد أن يبيّن حكماً من أحكام الماهيّة بالمعنى الأخص وقد وقفت فيما مرَّ من أبحاث على معنى الماهيّة هذه، وأنّها ما يقال في جواب ما هو، والحكم هو أنَّ الماهيّة ـ من حيث هي ماهية ـ لا يحمل عليها إلاً ذاتها وذاتياتها وأمَّا ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها فلا يحمل عليها بذلك اللحاظ، وتلك الحيثية.

خلوّ الماهيّة من المتقابلات:

لقد استدلّ المصنف ﷺ على خلوّ الماهيّة ـ من حيث هي ماهية ـ عمّا هو خارج عن ذاتها وذاتياتها من الأمور المتقابلة، باتصافها بها، أي باتصاف الماهيّة بالأمور المتقابلة، فهو ـ أي الاتصاف ـ كاشف عن عدم دخول تلك الأمور في ذات الماهية. فلو كان الوجود من ذاتيات أو كان ذات الماهيّة لما اتصفت بالعدم، ولو كان العدم كذلك لما صح اتصافها بالوجود، مع أنّها تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى، ولو كان الوجود كذلك بالنسبة لماهية الإنسان لما كانت ماهية زيد المعدوم ـ مثلاًـ هي الإنسان، ولو كان العدم كذلك لما كانت ماهية عمرو الموجودة بإنسان.

وإليك مفاد ذلك من خلال لغة القياس:

الصفات المتقابلة	**تُحمل على الماهيّة**
ما يحمل على الماهيّة	**إمَّا ذاتي أو عرضي**

∴ الصفات المتقابلة إمَّا ذاتية وإما عرضية

ثمَّ نأخذ النتيجة في القياس الاستثنائي الشرطي الانفصالي التالي:

الصفات المتقابلة إمَّا ذاتية وإما عرضية

لكنها ليست ذاتية

∴ فهي عرضية

حيث تمَّ استثناء نقيض أحد الطرفين فتكون النتيجة عين الطرف الآخر، وعدم ذاتية تلك الصفات يمكن بيانه من خلال:

لو كانت الصفات المتقابلة ذاتية

للزم التناقض في الذات أو عدم حمل المقابل الآخر على الماهيّة

والتالي باطل فالمقدّم مثله

أمَّا الملازمة: فإنّ الصفات المتقابلة كالوجود والعدم لو كانت ذاتية، إمَّا أن يكون كل منهما ذاتياً أو أحدهما دون الآخر، فالصور ثلاث:

١. الوجود والعدم داخلان في الذات.

٢. الوجود دون العدم.

٣. العدم دون الوجود.

أمَّا بطلان الصورة الأولى فلاستحالة مثل هذا التركيب من الوجود والعدم ولاستحالة حمل الوجود والعدم على مثل هذه الماهيّة، عدم حمل الوجود لوجود العدم وعدم حمل العدم لوجود الوجود، وأمَّا الصورة الثانية، فلاستحالة حمل العدم على الماهيّة، والثالثة لاستحالة حمل الوجود عليها، إذن فلن يحمل الوجود ولا العدم على الماهيّة، هذا خلف.

ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة: فلو قيل: إنَّ القول بأنَّ الماهيّة من حيث هي ليست إلاَّ هي لا موجودة ولا معدومة هو قول بارتفاع النقيضين

عن مرتبة الذات وهو محال، لأنَّ النقيضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان، وهذه قاعدة عقلية لا تخصص فلا يقال: كل ارتفاع للنقيضين ممتنع ما عدا ارتفاعهما عن مرتبة الماهيّة، حيث عرفت أنَّ القضايا العقلية لا تخصّص، فإنَّه يقال: ليس ما ذكر تخصيصاً للقاعدة، بل إنَّ اللذين ارتفعا عن مرتبة الماهيّة ليسا بنقيضين، لأنَّ الوجود المرفوع هو الوجود الذاتي وكذلك العدم، والوجود الذاتي لا يناقض العدم الذاتي، حيث جاء كل منهما مقيداً وإنّما التناقض بين الوجود المطلق والعدم كذلك. هذا حال الماهيّة من حيث هي، أي بالحمل الذاتي الأوّلي هي حيوان ناطق فيما لو كانت إنساناً، وليست موجودة ولا معدومة، وإن كانت بالحمل الشايع إمَّا موجودة في الخارج أو معدومة فيه، والماهية باللحاظ الأوّل موجودة بالحمل الشايع في الذهن، وإلاَّ لا يمكن الحديث عن أمر معدوم، لكنّ وجودها ذلك مغفول عنه غير ملحوظ، وهذا من فعّاليات الذهن المدهشة.

ثمَّ يشير المصنف ﷺ في نهاية هذا الفصل لعموم هذا الحكم ـ وهو الماهيّة لا يحمل عليها بالحمل الأوّلي إلاَّ الذات والذّاتيات ـ لعوارض الماهيّة بعد أن كان منصبّاً على الصفات المتقابلة، وعوارض الماهيّة هي محمولات يكون موضوعها هو الماهيّة بغض النظر عن الوجود، وذلك كقولنا: الإنسان ممكن، في قبال محمولات تحمل على الماهيّة بشرط الوجود، كقولنا: الإنسان كاتب أو الإنسان موجود.

إذن فالماهية من حيث هي ليست إلاَّ هي لا موجودة ولا معدومة ولا ممكنة.

إشارات الفصل:

معنى الحيثيّة: «إنَّ الحيثيّة تعني وجود شيء ذي أبعاد وجوانب متعددة يتوصل إليها الذهن من خلال التحليل وهذه الأبعاد قد تكون عينية، وخارجيّة، فعندما يقال: إنَّ هذا الشيء من حيث كذا هو كذا، فإن ذلك يعني أنَّ هذا الحكم يخصٌّ هذه الجهة دون سواها من الجهات والجوانب الأخرى. فمثلاً حين يقال: الإنسان موجود نام، فهل إنَّ هذا الحكم الثابت للإنسان النامي ثابت له من جهة كونه إنساناً، أي حيواناً ناطقاً؟

الجواب: كلا.

أو هل إنّه ثابت للإنسان من حيث جهة كونه ناطقاً ذا عقل وشعور؟

الجواب: كلا.

أو هل إنَّ هذا الحكم ثابت للإنسان من حيث هو حيوان؟

الجواب: كلا.

... إذن من أيّة حيثية (جهة) يلحقه هذا الحكم؟

الجواب: إنّما يكون الإنسان موجوداً نامياً، من حيث هو جسم حيٌّ (أعم من النبات والحيوان)، أي إنَّ هذا الحكم يتعلّق بالإنسان من هذه الجهة، بغضّ النظر عن الجهات الأخرى، كالناطقيّة، والحيوانية والجسميّة، لأنَّ خاصية النموّ ثابتة للكائن الحي من حيث هو كذلك.

في ضوء ذلك يتّضح أحد اعتبارات الذهن للأشياء، وهو اعتبار الذات بما هي ذات، فالملحوظ هو الذات بما هي من دون أيّة صفة أخرى»[1].

---

(١) شرح المنظومة للمطهري: مصدر سابق ٤: ٢٢٦.

ارتفاع النقيضين: «... بل معنى ارتفاع النقيضين عن المرتبة عدم عينية النقيضين أو جزئيتهما لها، وهذا ليس في الحقيقة ارتفاع النقيضين، كما لا يخفى، بل يجري في كل مفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر، لا يكون أحدهما عين الآخر، ولا جزءه»[١]...

عوارض الماهيّة: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وقـدّمَنْ سـلباً علـى الحيثيّـة حتّـى يعـمَّ عـارض المهيّـة

هنا أمران لابُدَّ من الوقوف عندهما:

١. تقديم السلب على الحيثيّة.

٢. سبب هذا التقديم.

العبارة التي يراد تعديلها هي التالية: (الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة) وذلك إلى العبارة التالية: (الماهيّة ليست من حيث هي بموجودة ولا بمعدومة) والفرق يتضح من خلال المثالين التاليين:

زيد في الدار ليس بضارب

زيد ليس بضارب في الدار

عندما نقف على عبارة (في الدار) نجدها في العبارة الأولى قيداً للموضوع بينما في الثانية قيداً للمحمول، وبالتالي كان المحمول في الأولى مطلقاً وفي الثانية مقيداً حيث ينفى في الأولى مطلق الضرب بينما الضرب الذي ينفى عن زيد في الثانية هو الذي يكون في الدار لا خارجها أي حصّة من الضرب لا الضرب كلّه، والسبب في ذلك هو تأخر السلب على الحيثية وتقديمه عليها، فإذا أخّرنا السلب عن الحيثية كما هو

---

(١) تعليقة على شرح المنظومة مرزا مهدي، مصدر سابق: ٣٧.

متداول فإنَّه يكون المسلوب مطلقاً، أي إذا قلنا:

الإنسان من حيث هو إنسان لا موجود ولا معدوم فإن الوجود المنفي والعدم كذلك مطلقان وهما نقيضان، وهذا من ارتفاع النقيضين الذي لا يجوز، بينما إذا قدّمْنا السلب يكون المرتفع الوجود والعدم المقيّدين وهما ليسا بنقيضين.

لابُدَّ أن يعلم أنَّ ضرورة هذا التقديم ليست مطلقة وإنّما هي كذلك في القضايا التي يكون المحمول عارضاً على الماهيّة مباشرة، كقولنا: الماهيّة ممكنة، والأربعة زوج، حيث إنَّ ما يحمل على الماهيّة على نوعين:

النوع الأوّل: المحمولات التي يكون موضوعها نفس الماهيّة، بغضّ النظر عن الوجود، فلا يدخل الوجود في الموضوع، أي أنَّ الوجود ليس جزءاً للموضوع.

النوع الثاني: المحمولات التي هي في الواقع ليست عوارض للماهية، وإنّما هي عوارض للوجود أي أنَّها تحمل على الماهيّة بشرط الوجود، كقولنا: والإنسان كاتب.

لا ضرورة لذلك التقديم في مورد عوارض الوجود، فلا يصحّ أن يقال: الإنسان من حيث هو إنسان ليس بكاتب، لأنَّ الإنسان من حيث هو إنسان ليس بكاتب مطلقاً، وإنّما هو كذلك من حيث الوجود، أي الإنسان الموجود كاتب، لأنَّ الكتابة تعرض على وجود الإنسان وليس على ماهيته. وإنّما يكون التقديم ضرورياً في مورد عوارض الماهيّة ليس إلاَّ.

وقدِّمَن سلباً على الحيثيّة ... حتى يعمَّ عارض المهيّة

فلسفية أبحاث الماهيّة: «أقول: هذه الفريدة ـ الخامسة من منظومة السبزواري المختصة بأبحاث الماهيّة ـ بمنزلة مقام الأحوال في السلوك

العملي، من جهة أنَّ الماهيّة من عوارض الوجود... وبهذه الجهة جعل من مباحث الفلسفة الباحثة عن العوارض الذاتية لحقيقة الوجود. وأمّا على مذاق القائلين بأصالة الماهيّة، فهي من عوارض الموجود الذي هو موضوع العلم عندهم...»[١].

---

(١) تعليقة ميرزا مهدي آشتياني: ٣٧١.

الفصل الثاني:

في اعتبارات الماهيّة وما يلحق بها من المسائل

للماهيّة بالإضافة إلى ما عداها ـ مما يتصوّر لحوقه بها ـ ثلاث اعتبارات، إمّا أن تعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا أو لا بشرط شيء، والقسمة حاصرة.

أمّا الأوّل: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع، كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه.

وأمّا الثاني: فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها، وهذا يتصور على قسمين:

أحدهما: أن يقصر النظر في ذاتها، وأنّها ليست إلاّ هي، وهو المراد من كون الماهيّة بشرط لا في مباحث الماهيّة، كما تقدم، وثانيهما: أن تؤخذ الماهيّة وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائداً عليها، غير داخل فيها، فتكون إذا قارنها جزء من المجموع (مادة) له، غير محمولة عليه.

وأمّا الثالث: فأن لا يشترط معها شيء بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها.

فالقسم الأوّل هو الماهيّة بشرط شيء، وتسمّى (المخلوطة)، والقسم الثاني هو الماهيّة بشرط لا، وتسمّى (المجردة) والقسم الثالث هو الماهيّة لا بشرط وتسمى: (المطلقة).

والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلية في الذهن، فتقبل الانطباق على كثيرين، وهي موجودة في

الخارج؛ لوجود قسمين من أقسامها ـ أعني المخلوطة والمطلقة ـ فيه، والمقسم محفوظ في أقسام موجود بوجودها. والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد، ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة، وهو محال.

الشرح:

«من المسائل الفلسفية المهمة، التي تبحث في مباحث الأمور العامة في الفلسفة، هي مسألة اعتبارات الماهيّة، أي اعتبار الماهيّة بأنحاء مختلفة. ويعتبر هذا البحث من مبتكرات نصير الدين الطوسي، كما تبيّن لنا ذلك من خلال التحقيق، إذ لم نعثر على بحث مستقل في هذه المسألة قبل ذلك، وإن كان صدر المتألهين قد أشار في الأسفار[1]، إلى أنّه قد ورد في كلام الشيخ ما يخصّ اعتبارات الماهيّة، كما ذكر ذلك السبزواري في شرح المنظومة...، إلاّ أنّه لم نعثر على بحث مستقل تحت عنوان (اعتبارات الماهيّة) في مصنفات الشيخ الرئيس، كما لم نعثر على ذلك لدى شيخ الإشراق، أو لدى المتقدمين على الطوسي، ولذا يبدو أنّ أول من طرح هذا البحث هو الخواجه نصير الدين الطوسي في التجريد...»[2].

لقد تعرّض المصنف ﷺ للأمور التالية:

١. ذكر اعتبارات ثلاثة للماهية.

٢. الإشارة إلى أنّ هذه الاعتبارات إنّما هي بالقياس إلى ما هو خارج عن ذات وذاتيات الماهيّة.

٣. مقسم الاعتبارات هو الكلي الطبيعي، ما الشارحة له.

٤. هل البسيطة للكلي الطبيعي.

الأمر الأوّل: هذه الاعتبارات الثلاثة إنّما تنشأ من خلال قياس الماهيّة إلى ما عداها، أي إلى الأمور الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، وليس مطلق ما

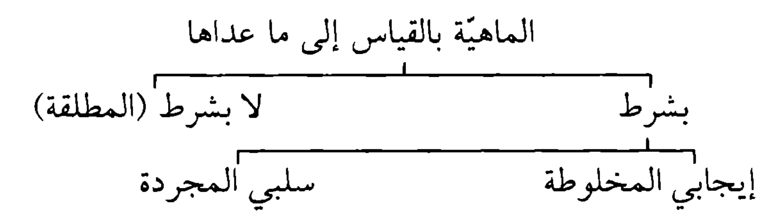
---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ٢: ١٨.

(٢) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ٤: ٢٤٢.

عداها، أيضاً، بل ما عداها الذي يتصور لحوقه بها وعروضه عليها. والأقسام ثلاثة لا غير، لأنَّ القسمة حاصرة؛ «وذلك لأنَّ الماهيّة إمَّا أن تؤخذ لا بشرط أو بشرط، والتي تؤخذ بشرط إمَّا أن تؤخذ بشرط إيجابي أو بشرط سلبي، والأولى هي المطلقة، والثانية هي المخلوطة، والثالثة هي المجردة...»[1].

وإليك هٰذه القسمة من خلال المخطط التالي:



وهنا نذكر مثالاً يقرّب هذه الفكرة أكثر «... فحين نلاحظ الإنسان ـ مثلاً ـ مع قيد العلم، تارة نعتبر الإنسان لا بشرط من العلم وعدم العلم وأخرى نعتبره بشرط العلم، وثالثة نعتبره بشرط لا من العلم، ولذا لو أردنا أن نطلب من أحد أن يحترم الإنسان، نقول له: (احترم الإنسان)، وهنا ـ تارةً ـ نلاحظ الإنسان بغضّ النظر عن وجود القيد وعدمه، أي سواء كان عالماً أم لا، فيعبر عن ذلك (الإنسان اللابشرط) وأخرى نلاحظ الإنسان مع القيد، فنقول: (احترم الإنسان العالم) عندئذٍ يكون الإنسان بشرط شيء، وثالثة نلاحظ الإنسان مع عدم القيد، فنقول: (احترم الإنسان غير البخيل)، فيكون الإنسان آنئذٍ بشرط لا...»[2].

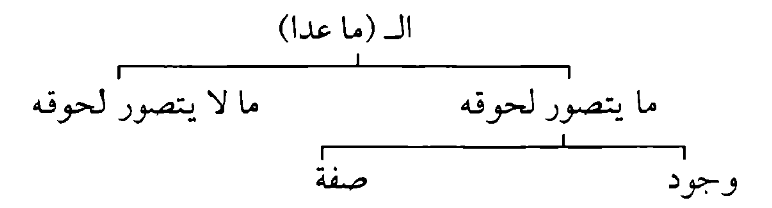
ذكر المصنف رحمه الله أنَّ هذه الاعتبارات إنّما تتولّد من جراء إضافة

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح مصدر سابق، رقم (٨٦).

(٢) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ٤: ٢٦٠.

الماهيّة إلى ما عداها، والـ (ما عدا) هذا يمكن أن نقسمه إلى التالي:



الاعتبارات الثلاثة التي هي مصبّ نظر الفلاسفة هي التي تكون وليدة إضافة الماهيّة إلى الوجود الذي يتصور لحوقه بها، وأمّا المناطقة فمصب نظرهم هو الأعم من ذلك، وأمّا بالنسبة لما لا يتصور لحوقه، فما يختص لحوقه بماهية من الماهيات لا يتصور لحوقه بأخرى، فالانقسام مثلاً أمر يختصٌ بالكم ـ وهو ماهية ـ لا يتصور لحوقه بالكيف بالذات، ولذلك لا تصح الاعتبارات الثلاثة المذكور فيما لو أضفنا الكيف إلى الانقسام.

معنيان لـ (بشرط لا):

الأوّل: هو قصر النظر على ذاتها وذاتياتها

الثاني: هو عقل الماهيّة وحدها، بحيث تكون مستقلةً مباينة لما يقارنها مما هو خارج عنها، وتكون أيضاً مباينة للمجموع الذي يتركب منها، ومن المقارن الزائد، وذلك كماهيّة الحيوان عندما نعقلها وحدها مستقلة عن الناطق مثلاً الذي هو أمر زائد مقارن لها، وعن الإنسان، الذي هو المجموع المركب منها ومن الناطق، وبناءً على هذه المغايرة والمباينة لا تحمل على المجموع ولا على ذلك المقارن الزائد، فلا يقال: الإنسان حيوان، ولا الناطق حيوان. وعليه يكون الحيوان مادةً لا جنساً كما سوف يأتي لاحقاً. والمعنى الأوّل من (بشرط لا) هو الذي يكون قسيماً للماهيتين (بشرط شيء) و(لا بشرط).

الأمر الثاني: ما هو المقسم؟ بعد أن ذكر المصنف ﷺ أنَّ الماهيّة تنقسم إلى تلك الأقسام الثلاثة، أراد أن يعيّن أكثر هوية تلك الماهيّة، فذكر أنَّها هي الكلي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلية في الذهن، حيث يقال: الإنسان كلي، حيث توجد عندنا معانٍ ثلاثة للكلي هي التالية:

١. الكلي الطبيعي وهو الإنسان، وهو ها هنا الموصوف.

٢. الكلي المنطقي وهو الوصف، وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

٣. الكلي العقلي وهو مجموع الوصف والموصوف.

الأمر الثالث: الكلي الطبيعي هل هو؟

يذهب المصنف ﷺ إلى وجود هذا الكلي الطبيعي الذي هو مقسم تلك القسمة، وذلك لوجود قسمين منه: المخلوطة - بشرط شيء، والمطلقة - لا بشرط، والمقسم موجود ومحفوظ في الأقسام، موجود بوجودها؛ فنسبة الكلي الطبيعي إلى ما هو موجود منه في الخارج نسبة الآباء إلى الأبناء، لا كنسبة الأب إلى الأبناء، وهذا الرأي هو ما عناه المصنف ﷺ في نهاية هذا الفصل، حيث قال: «والموجود منها في كل فرد غير الموجود في فرد آخر بالعدد، ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد متصفاً بصفات متقابلة، وهو محال»، إذ «لا ريب أنَّ الحقيقة الواحدة بصفة الوحدة غير واقعة في الأعيان كما أنَّ المعنى الكلي بصفة الكلية أي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج... فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبغة في الوجود لا من حيث نوعيته وإشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته، وقد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق لحوقه بها فيه

وهو الذهن لا الخارج، وقد نصّ الشيخ الرئيس في موضعين من إلهيات الشفاء، أحدهما بالإجمال في آخر الفصل الثاني من المقالة السابعة... وبالتفصيل في الفصل الأوّل من المقالة الخامسة... بأنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبارات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو، فهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، لا غيريّة باعتبار المقارنة حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول...»[1].

---

(١) النور المتجلي، مصدر سابق: ٩٤.

إشارات الفصل:

الماهية المقسم:

«في نفس الوقت الذي يعتبر فيه الذهن هذه الأقسام الثلاثة للماهية، يعتبر الماهيّة أيضاً بنحو تكون فيه مقسماً لتلك الأقسام الثلاثة، وهو ما يسمى بـ (الماهيّة المبهمة) و(الماهيّة غير المقيدة) أي الخالية من كل قيد، حتى قيد الإطلاق.

وبذلك يتضح الفرق بين الماهيّة المقسم، والماهية القسم، إذ إنَّ الفرق بين الماهيّة المقسم والماهية بشرط لا، وبشرط شيء واضح، لكن قد يلتبس الفرق بين اللابشرط المقسمي والماهية اللابشرط القسمي، لأنَّ الأخيرة كذلك خالية من الشرط الذي تقيّد به (الماهيّة بشرط شيء، والماهية بشرط لا) بيد أنَّها مع ذلك مقيدة بنوع آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق، أي أنَّها من حيث هي هي، وهو معنى ما ذكرناه، من أنَّ الماهيّة من حيث هي ليست إلاَّ هي، أي لم تقيد بشيء حتى قيد الإطلاق، يتلخص في ضوء ما تقدم، أنَّ هناك نوعين من الماهيّة اللابشرط:

١. اللابشرط المقسمي، وهي ما يطلق عليها أحياناً (الماهيّة المبهمة)، أي العارية عن كل قيد، حتى قيد الإطلاق.

٢. اللابشرط القسمي، وهي الماهيّة العارية من القيود المأخوذة في الماهيّة بشرط شيء، وبشرط لا، كالعالم، واللا عالم، أي أنَّها مشروطة بالإطلاق من حيث العلم وعدم العلم، وبتعبير آخر: هي مقيدة، وإن كان قيدها الإطلاق»[1]، وبهذا التمييز بين الماهيّة التي هي لا بشرط القسمي

---

(١) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق ٤: ٢٤٨، ٢٤٩.

والماهية التي هي لا بشرط مقسمي يندفع الإشكال الذي يوجّه إلى هذا التقسيم من أنّه من قبيل تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره.

الكلي الطبيعي والرجل الهمداني: غالباً ما يذكر الرجل الهمداني الذي لقيه الشيخ بمدينة همدان وكأنه قد دار حديث بين الرجلين تُعرّض فيه إلى الكلّي الطبيعي، بعد أن استأنس الشيخ بصحبة ذلك الرجل وطاب له المقام بقربه، لكنّه سرعان ما أجفل منه ومقته ومجّه، لأنّه كان يرى آراء «غريبة عجيبة مباينة لما فهم من الأقدمين، أمّا المنطق فمنطق آخر، وأمّا الطبيعيات فطبيعيات أخر، وأمّا الإلهيات فنمط مناسب لكلام الصوفية عجيب...»[1]، أمّا رأيه في الكلي الطبيعي، فقد رأى ذلك الرجل أنّ الكلي الطبيعي كالأب الواحد مع أولاد متعددين. لكن العلامة الشيخ حسن زاده آملي دام ظله[2] ـ انتصر للرجل من الشيخ، وذهب إلى أنّ الرجل كان راسخاً في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية، حيث كان يرمي بقوله أنّ الكلي الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده، ويتصف بالأضداد، يشير إلى ربّ النوع وأفراده... واتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدلّ على أنّه وجود كلي سعي والشيخ لم يكن قائلاً بالمثل الاسمية، لذلك كبر عليه قول ذلك الشيخ الكبير السن الغزير المحاسن.

---

(١) من رسالة الشيخ الرئيس إلى علماء بغداد بشأن الرجل الهمداني.

(٢) النور المتجلّي، مصدر سابق.

الفصل الثالث:

في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها ـ وهي التي ترتفع الماهيّة بارتفاعها ـ تسمى (الذاتيات)، وما وراء ذلك عرضيّات محمولة، فإن توقف انتزاعها وحملها على انضمام، سُمّيت: (محمولات بالضميمة)، كانتزاع الحار وحمله على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلاَّ فـ (الخارج المحمول)، كالعالي، والسافل.

والذاتي يميّز من غيره بوجوه:

منها: أنَّ الذاتيات بيّنة لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط.

ومنها: أنَّها غنيّة عن السبب، بمعنى أنَّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي، فعلة وجود الماهيّة بعينها علة أجزائها الذاتية.

ومنها: الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي.

والإشكال في تقدم الأجزاء على الكل بـ (أنَّ الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها؟)، مندفع بأنَّ الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية، على أنَّها إنّما سميت أجزاء) لكون الواحد منها جزءاً من الحد، وإلاَّ فالواحد منها عين الكل ـ أعني ذي الذاتي ـ

الشرح:

النقاط التي تناولها المصنف ﵀ في هذا الفصل هي التالية:

أ. تقسيم ما يحمل على الماهيّة إلى قسمين:

١. مأخوذ في حدّها.

٢ . ما ليس مأخوذاً في حدّها، وهذا ينقسم بدوره أيضاً إلى قسمين:

محمول بالضميمة.

الخارج المحمول.

ب . يعدد ثلاثة مميزات للذاتي عن غيره.

ج . يعرض إشكالاً ويدفعه.

الأوّل: الذاتي والعرضي:

ينقسم ما يحمل على الماهيّة إلى قسمين: ذاتي وعرضي.

وإليك تعريف كل منهما، بعد أن تعلم أنَّ كلاً منهما قسم من الكلي الطبيعي.

الذاتي: هو مشترك لفظي بين الذاتي في المنطق والذاتي في الفلسفة، أمَّا الذاتي المنطقي فهو ما يذكر في كتاب «ايساغوجي، في بحث الكليات الخمس، حيث يُعرَّف بأنَّه: (هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها)، ونعني بـ (ما تتقوم ذات الموضوع به) أنَّ ماهية الموضوع لا تتحقق إلاَّ به، فهو قوامها...»[1]، والذاتي «هو ما يقوّم ذات الشيء غير خارج عنه، فقولنا: (ما يقوم ذات الشيء) نعني به ما لا تتحقّق تلك الماهية

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ٩٣.

إلاّ به، سواء كان نفس الماهية ـ فإنّها ذاتية لأفراد ـ كالانسان لزيد وعمر...، أو كان جزءً منها كالحيوان للانسان، أو الناطق لـه...»[١]، وأمَّا الـذاتي فـي الفلسفة أي في كتاب البرهان وهو ما يستعمل في باب الحمـل والعـروض ويكون في قبال الغريب.

العرضي: «هو المحمول الخارج عن ذات الموضـوع، لاحقـاً لـه بعـد تقوّمـه بجميـع ذاتياتـه، كالـضاحك اللاحـق للإنـسان...»[٢]، والـذي أراده المصنف ﷺ ها هنا هو الـذاتي والعرضـي عنـد المناطقـة، فالـذي يكـون مأخوذاً في حدّ الماهيّة وترتفع الماهيّـة بارتفاعـه يكـون ذاتيـاً، ومـا لـيس كذلك عرضياً.

الثانية: تقسيم العرضـي: وكأنـه ﷺ يريـد أن يقـول أنَّ مـا هـو خـارج عن حـدّ الماهيّـة لـيس علـى شـاكلة واحـدة، حيـث إنَّ منـه مـا يحتـاج في انتزاعه من الموضوع وحمله عليه إلـى ضـميمة وواسـطة، كمـا ننتـزع الحار من الجسم بواسطة عروض الحـرارة عليـه وبتلـك الواسـطة نحمـل الحار علـى ذلـك الجـسم، إذن فالحـار محمـول بالـضميمة، أي بواسـطة انضمام الحرارة للجسم، بينما هناك محمول لا يحتاج في انتزاعـه وحملـه إلى مثل تلك الضميمة، وإنّمـا يكفـي فـي ذلـك ذات الموضـوع، كقولنـا: الأربعة زوج، حيث لم ينـضم إلـى الأربعـة شـيء صـحّح انتـزاع وحمـل الزوجية عليها، أو كقولنا: الإنـسان ممكـن، مثـل هـذا المحمـول يـسمّى: (الخارج المحمول)[٣].

---

(١) الجوهر النضيد: مصدر سابق ص ٣٦.

(٢) المنطق، المصدر السابق: ٩٣ـ ٩٤.

(٣) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ٢٠٦.

مميزات الذاتي:

ذكر المصنف رحمه الله خواصاً ثلاثاً للذاتي، والخاصة في اللغة من خصّ الشيء أي أفرده به دون غيره، وفي الاصطلاح المنطقي: هي العرضي ـ في قبال الذاتي الذي اختصّ بموضوعه الذي حمل عليه ـ أي لا يعرض لغيره ـ فهل أنّ ما ذكره رحمه الله من خواص هي كذلك أم أنّ غير الذاتي له بعض هذه الخواص، وإذا كان الأمر كذلك، فما فرضناه خاصةً لا يكون كذلك. والخواص هي:

١. الذاتيات بيّنة الثبوت للذات، ولا تحتاج إلى واسطة في ثبوتها هذا، كثبوت الناطق للإنسان، إذ لا يقال: الناطق ثابت للإنسان بدليل كذا، كما يقال: الضاحك يحمل على الإنسان ويثبت؛ لأنّه متعجّب. إذن الذاتيات لا تحتاج إلى واسطة في الإثبات «يعني العقل في التصديق بثبوتها للماهية مستغن عن الوسط، فهذا استغناء عن السبب لكن في الذهن»[1].

٢. الذاتيات غير معللة، أي لا تحتاج إلى علة غير العلّة التي أوجدت الذات، العلّة التي أوجدت ماهية الإنسان هي نفسها التي أوجدت الحيوان والناطق. وذلك لأنّ الذاتيات هي عين الذات، فلا يتصور علتين: للذات علة وللذاتيات علة، حيث فيه توارد علتين على معلول واحد، وبعبارة أُخرى: غناها عن السبب يراد به الغني عن السبب في الوجود الخارجي.

٣. الأجزاء الذاتية متقدمة على الذات، وهذا أمر بديهي، وذلك لأنّ الذات مركَّبة من الأجزاء الذاتية، والمركّب لا شكّ متأخّر عمَّا يتركّب منه.

غير أنّ الخاصتين الأولى والثانية منقوضتان باللوازم البينة، مع أنّ اللوازم من أقسام العرضي المقابل للذاتي، وذلك كالبياض للعاج، والحرارة

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: مصدر سابق ص ٣٦٤.

للنار والزوجية للأربعة، حيث إنّ ثبوت الحرارة ـ وهي عرضي ـ للنار أمرٌ بيّن، والزوجية بالنسبة للأربعة ـ وهي عرض ـ لا تحتاج إلى علة غير علة ملزومها. وقد بقيت الثالثة لعلها تفي بدور الخاصة، حيث لا يمكن النقض عليها بما ذكر، وذلك لتقدم الماهيّة على ما يعرض عليها. لكنّه أشكل على هذا التقدم بما يأتي.

إشكال ودفع:

أمّا الإشكال فهو موجّه على الخاصّة الثالثة، وهو أنّ الأجزاء ما هي إلاّ الكل وهي الماهيّة، فكيف يقال بتقدمها عليها، أليس هذا من تقدم الشيء على نفسه؟..

والجواب:

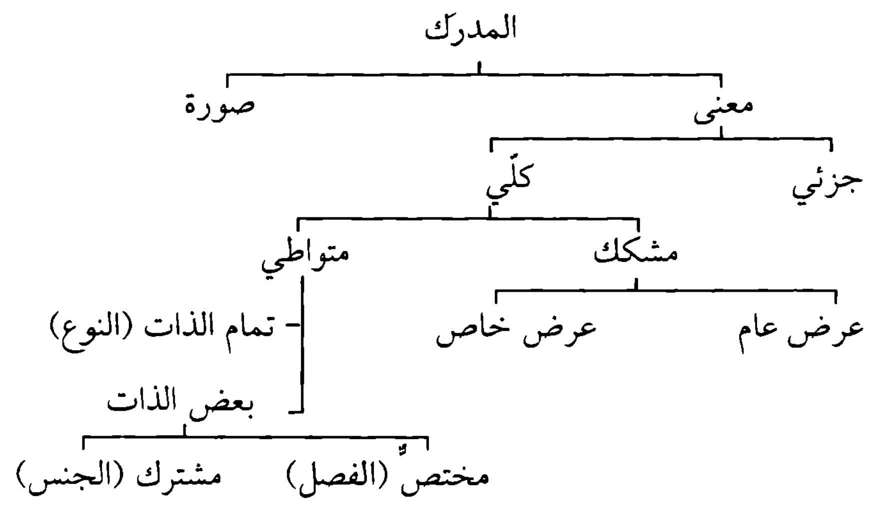
أولاً: لا شك في عدم موجود اثنينية حقيقية بين الأجزاء والكل، ولكن هذا لا يمنع من اثنينية لحاظية اعتبارية، بحيث ينظر إلى الشيء الواحد المركب لا بما هو كذلك، وإنّما باعتبار كل جزء جزء بحيال ذاته أي بالأسر، وينظر إلى ذلك الشيء مجموعاً أي بشرط الاجتماع عندها يكون التقدم حكماً للكل بما هو أجزاء والتأخر له بما هو كل مجموع.

وثانيا: الذي ساهم في نشوء الإشكال فرض أجزاء للماهية، فإذا ما عرفنا أن لا أجزاء في البين فلا إشكال كذلك، وإنّما يسمى الجنس والفصل بالأجزاء لأنها أجزاء في الحد التام أو الناقص، وإلاّ ففي الواقع ـ وكما سوف يأتي ـ الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو النوع محصّلاً.

إشارات الفصل:

اقسام المدرَك:

هناك تقسيمات متعددة للكلي الذي هو قسيم للجزئي وكلاهما قسم للمعنى عند الإنسان والمعنى قسيم للصورة التي لا تكون إلاً جزئية. إذن فأقسام المدرك هي التالية:



أمَّا الصورة فلا تكون إلاً جزئية، أمَّا المعنى فقد دريت أنّه ينقسم إلى كلي وجزئي، وأمَّا تقسيم الكلّي إلى متواطي ومشكك فإنَّه بناءً على استحالة التغير في الذات والذاتيات، وبالتالي فلا يكون الذاتي الاّ متواطياً.

الفروق بين الكل والكلّي[1]: تذكر عادة فوارق ستة، وهي التالية:

الكل	الكلي
ـ الكل من حيث هو كلٌ موجود في الخارج	ـ الكلي من حيث هو كلي لا وجود له إلاً في الذهن
ـ الكل يعدّ بأجزائه	ـ الكلي لا يعدُّ بأجزائه.
ـ الكل متقوم بالجزء.	ـ الكلي قد يكون مقوماً للجزئي، وهو الكلي الذاتي.
ـ طبيعة الكل لا تصير هي الجزء	ـ طبيعة الكلي تصير بعينها جزئية، كالإنسان يصير زيداً.
ـ لا تحمل الأجزاء على الكل، فلا يقال: البيت جدار	ـ تحمل الجزئيات على الكلي، فيقال: الإنسان زيد.
ـ أجزاء الكل محدودة متناهية	ـ جزئيات الكلي غير متناهية.

ولا بد أن يعلم أنَّ المقصود بالكلي هذا هو الكلي الذي له أفراد أو مصاديق إمَّا محققة أو مقدرة، وأمَّا الكلي الذي يستحيل وجود مصداقله أو يستحيل وجود أكثر من مصداق له، فهذا غير معني بهذه المقارنة.

غوص في الفرق بين الذاتي والعرضي: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ذاتي شيء لم يكن معلّلا وكان ما يسبقه تعقّلا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٤: ٢١٢ وشرح عيون الحكمة: الفخر الرازي ١: ٥٨، نشر مؤسسة الصادق عليه السلام للطباعة والنشر إيران ـ طهران ـ الطبعة الأولى ١٤١٥.

وكـان أيـضاً بـيّن الثبـوت لـه وعرضـيّه اعـرَفنْ مقابلـه[١]

حيث عطف الثلاث لتكون بمجموعها خاصةً مميّزةً للذّاتي، وبالتالي لا يرد النقض المذكور على الخاصتين الاولى والثانية[٢].

---

(١) شرح المنظومة قسم المنطق: مصدر سابق ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٧ تعليقة (٢٩).

الفصل الرابع:

في الجنس والفصل والنّوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهيّة التامّة التي لها آثار خاصة حقيقية ـ من حيث تمامها ـ تسمّى (نوعاً) كالإنسان والفرس. ثمَّ إنّا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما كما أنَّ فيها ما يختص بنوع كالناطق المختصّ بالإنسان، ويسمّى المشترك فيه: (جنساً) والمختصّ (فصلاً).

وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسط وسافل، وقد فصّل ذلك في المنطق.

ثمَّ إنّا إذا أخذنا ماهية الحيوان ـ مثلاً ـ وهي مشترك فيها أكثر من نوع وعقلناها بأنها (جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة) جاز أن نعقلها وحدها ـ بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، كما أنَّها غير محمولة على المقارن الزائد ـ كانت الماهيّة المفروضة (مادة) بالنسبة إلى ما يقارنها، و (علة مادية) للمجموع، وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنّها الحيوان الذي هو إمَّا إنسان وإمَّا فرس وإمَّا بقر وإمَّا غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تاماً، فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمى الماهيّة المأخوذة بهذا الاعتبار (جنساً) والذي يحصله: (فصلاً).

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختصّ، ويسمّى بالاعتبار الأوّل: (صورة) ويكون جزءاً لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني: (فصلاً) يحصّل الجنس ويتمم النوع ويحمل عليه حملاً أولياً.

ويظهر مما تقدم:

أولاً: أنَّ الجنس هو النوع مبهماً، وأن الفصل هو النوع محصلاً، والنوع هو الماهيّة التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

وثانياً: أنَّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أولياً، وأمَّا النّسبة بينهما أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبة للفصل والفصل خاصة بالنسبة إليه.

وثالثاً: أنَّ من الممتنع أنْ يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة لنوع، لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.

ورابعاً: أنَّ الجنس والمادة متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنَّ الجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادة، وكذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط، كما أنَّ الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا.

واعلم أنَّ المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج على ما سيأتي. وأمَّا الأعراض فهي بسيطة غير مركبة في الخارج، ما به الإشتراك فيها عين ما به الامتياز، وإنّما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً، ثمَّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادا وصوراً عقلية.

الشرح:

بعد أن بين المصنف ﷺ أنَّ هناك نحوين من المعاني مما يحمل على الماهيّة وعرفت أنَّ منها ما هو ذاتي ومنها ما هو عرضي. أراد أن يركز الضوء في هذا الفصل على الذّاتي من تلك المعاني، والذّات التي يبحث في ذاتيها إنّما هي الذات المركبة منهما ولا شك، والذات هذه إمَّا أن تكون مركبة مطلقاً، أي في الخارج والعقل أو مركبة في العقل بسيطة في الخارج. وهذا ما تناوله من خلال الأمور التالية:

١. تقسيم ذاتيات الماهيّة إلى جزئين: أعم مشترك مساوٍ مختص، والأول هو الجنس بينما الثاني هو الفصل.

٢. تقسيم كل من الجنس والفصل والنوع.

٣. المقارنة بين الجنس والمادة والعلّة المادية، وكذلك الفصل والصورة والعلة الصورية.

٤. نتائج متفرعة عمَّا سبق.

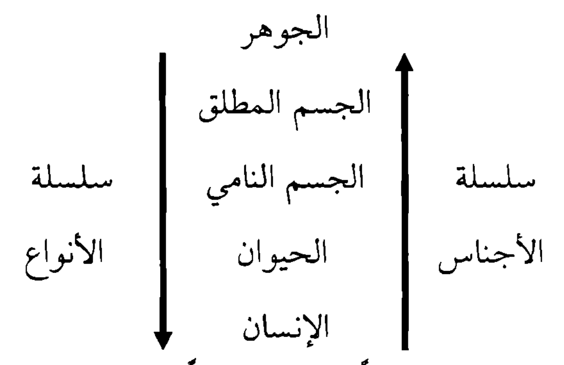
الأمر الأوّل: تقدم في إشارات الفصل السابق أنَّ الذاتي ينقسم إلى قسمين ابتداءً: تمام الذات[1]، جزء الذات، ثمَّ الأخير ينقسم إلى قسمين: جزء أعم من الذات وجزء مساوٍ لها، ولا تتركب الماهيّة من غير ذلك، كأن تتركب من مباين ومساوٍ أو أخص ومساوٍ... الخ. الجزء الأعم يكون

---

(١) أنكر الجمهور كون الذات من الذاتيات، بحجة أنَّ الذاتي هو المنسوب إلى الذات، والذات لا تنسب إلى نفسها، غير أنَّ الشيخ في الإشارات ١: ٤٠ ردّ ذلك، وأيده على ذلك العلامة الحلي في الجوهر النضيد: ٣٦: تحقيق وتعليق محسن بيدار فر. حيث قال الأخير: وهو ضعيف، لأنها ذاتية لأفرادها، لا للماهية نفسها. أي ذاتيتها للأفراد لزيد وعمرو فيما إذا كانت الإنسان.

مشتركاً بين الذات التي هو فيها والذوات الأخرى، كالحيوان بالنسبة للإنسان فإنَّه مشترك بين الإنسان وغيره من الأنواع كالفرس والبقر...، وأمَّا الجزء المساوي للذات والذي هو مختص بها دون سواها فهو الفصل، بينما الجزء الأعم هو الجنس، والمجموع من الجنس والفصل هو النوع، إذن فالذاتيات ثلاثة: نوع، جنس، فصل.

الأمر الثاني: ينقسم كل من الذاتيات الثلاثة السابقة إلى أقسام معينة، يمكن عرضها من خلال الشجرة التالية، والتي تسمّى: بـ (شجرة فرفوريوس).



تارةً نأخذ السلسلة صعوداً وأخرى نزولاً، فإذا أخذناها صعوداً تبدأ عندنا سلسلة الأجناس وهي في مثالنا الراهن: الحيوان، والجسم النامي، والجسم المطلق والجوهر، والأول منها وهو الذي لا جنس بعده هو الجنس القريب، يمكن أن نقسم الجنس من خلاله بلحاظين: لحاظ ما سوى القريب فيكون كل ما سوى الحيوان بعيداً، وبالتالي فالجنس: إمَّا قريب أو بعيد، ولحاظ القريب والبعيد وما بينهما، فينقسم الجنس إلى: قريب ومتوسط وبعيد، أمَّا القريب فهو ما عرفت وأمَّا البعيد فهو الجوهر وأمَّا المتوسط فهو ما بينهما: الجسم النامي والجسم المطلق، وأمَّا إذا أخذنا تلك السلسلة نزولاً فتبدأ سلسلة الأنواع، والكلام في تقسيم النوع هو

الكلام الذي تقدم في تقسيم الجنس، إذ ينقسم النوع إلى: سافلٍ وعالٍ أو إلى سافلٍ ومتوسط وعالٍ. وهو في مثالنا: الإنسان، الحيوان والجسم النامي ثمَّ الجسمُ المطلق. وأمَّا الفصل فينقسم إلى محصل ومقوّم محصل للجنس ومقوم للنوع، كما الناطق حيث يحصل الحيوان أي هو علة وجوده بينما هو علة قوام الإنسان يقوم ماهيته لا وجوده.

الأمر الثالث: هناك ثلاثة مصطلحات كثيرة التردد على ألسنة أهل الحكمة، وسوف تقرع السمع في هذا الكتاب مرات عدة أيضاً، وهي التالية:

١. المادة.

٢. الجنس.

٣. العلّة المادية.

فلو أخذنا الحيوان مثلاً، حيث الحيوان مادة والحيوان جنس والحيوان علة مادية، فما هي العلاقة بين الأمور الثلاثة هذه، هل هي متغايرة ذاتاً، أم متحدة ذاتاً ومختلفة اعتباراً؟

الجواب هو الثاني، وإليك الاعتبارات التي بموجبها يكون الحيوان مادة أو جنساً أو علة مادية.

الحيوان مادة: إذا لاحظنا الحيوان ماهيةً مستقلة تمام الاستقلال وأنَّها: (جسم نام حسّاس متحرك بالإرادة) وجدناها مباينة للإنسان الذي هو المجموع المركب من الحيوان ومن الناطق ومباينة أيضاً للناطق الذي هو المقارن الزائد، وبالتالي لا تحمل على أي منهما؛ إذ المباين لا يحمل على المباين، وبهذا الاعتبار يكون الحيوان مادة بالنسبة إلى المقارن الزائد وهو الناطق في مثالنا وعلة مادية للمجموع الذي هو الإنسان، وأمَّا إذ لاحظناها بما هي مقيسة إلى عدة من الأنواع جاز ذلك الحمل الذي كان ممنوعاً في

اللحاظ السابق، ويكون الحيوان جنساً يحصله الفصل الذي هو الناطق.

والكلام هو الكلام في الناطق، فإن أخذناه ولحظناه مستقلاً عن الحيوان فهو صورة لا يحمل على الكل ولا يحمل عليه الجزء الآخر، فهو بشرط لا، أي بشرط عدم الحمل، وبما أنَّ الناطق داخل في قوام الإنسان فهو صورة له ومادة ذلك المجموع ـ أي الإنسان ـ هي الحيوان.

وقد أشار إلى هذه الاعتبارات الحكيم السبزواري ﵀ بقوله:

جنس وفصل لا بشرط حملا فمدَّة وصورة بشرط لا
في الجسم ثان خارجيتان في أعراضه عقليتان فاقتف

الحيوان والناطق (لا بشرط) جنس وفصل، يحمل أحدهما على الآخر، وهما (بشرط لا) مادة وصورة عقليتان تنتزعان من مادة وصورة خارجيتين يتألف منهما الجسم، وأمَّا المادة والصورة في الأعراض فلا تكونان إلاَّ عقليتان. وهذا ما يشير إليه المصنف في آخر هذا الفصل، حيث إنَّ الأعراض بسائط خارجية.

الأمر الرابع: نتائج هذا الفصل كانت أربعاً. وهي التالية:

الأولى: الجنس هو النوع مبهماً، أي هو النوع بشرط لا نوع من الأنواع، فإذا كان الحيوان في الذهن كان أمراً مبهماً متردداً بين أنواع متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج، فإذا انضم إليه الفصل تحصّل وتعين. والفصل هو النوع محصلاً محدداً غير متردد بين أفراد متعددة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج أيضاً. وأمَّا النوع فهو لا بشرط الإبهام والتحصيل، وهنا نتساءل: إذا كان الفصل هو النوع والجنس هو النوع، أفلا يكون الفصل هو الجنس؟ فإذا كان الاتحاد ماهويّاً، فكيف يكون الفصل مُقسّماً للجنس، إذ المقسم لا يكون مقوماً لما يقسّمه

وإنْ كان الاتحاد في الوجود فلا إشكال. والـذي سـيزيد الأمـر جـلاءً هـو التعرض للمقصود بالإبهام والتحصّل، وهذا ما سـنقف عنـده فـي إشـارات هذا الفصل.

الثانية: الحمل بين الذاتيات: الذاتيات ـ كما علمت ـ ثلاثة: نوع، جنس وفصل، أشار المصنف ﷺ، إلى أنَّ الحمـل بـين الجـنس والنـوع والفـصل والنوع حمل أولي، فقولنا: الإنسان حيوان، والإنسان ناطق حمل أوّلي، بينما حمل الجنس على الفصل وحمـل الفـصل علـى الجـنس، كقولنـا: النـاطق حيوان، والحيوان ناطق فلابد أنّه حمل شايع صـناعي لأنَّ الجـنس بالنـسبة للفصل عرض عام والفصل بالنسبة للجنس خاصة، ومن المعلوم أنَّ حمـل العرض العام على الخاصة والخاصة على العرض العام حمل شايع صناعي، وليس يُدرى لما كان الحمل الأوّل أولياً والثاني شـائعاً مـع أنَّ كـلاً منهمـا يصدق عليه معنى الحمل الشائع الـصناعي الـذي يتحقـق بـين الموضـوع والمحمول فيما لو كان الاختلاف بينهما في المفهوم والاتحاد في الوجـود، أليس مفهوم الحيوان يغاير مفهوم الإنسان ومفهوم الإنسان يغاير النّاطق كما يغاير مفهوم الحيوان مفهوم الناطق ومفهوم الناطق الحيوان؟ بينمـا يتحـدان في الوجود؟

فقد خالف المصنف ﷺ في مذهبه هذا المشهور بين الفلاسفة الـذين ذهبوا إلى أنَّ الحمل بين الجنس والنوع، والفصل والنوع، إنّمـا هـو حمـل شائع وليس حملاً أولياً، حيث يختلف كل منهما ـ الجنس والفـصل ـ مـع النوع مفهوماً، ويتحد كـل منهمـا أيـضاً معـه فـي الموجوديـة فـي الـذهن والكينونة في العقل، «ولعل منشأ المغالطة إشتراك لفظ الوجود الذهني، بين ما هو المصطلح من معناه أعني ما هو المرادف للمفهوم، وبين ما هو معنـاه

بحسب اللغة والعرف، وهي الموجودية في الذهن، والكينونة في العقل»[١]، وقد ميزنا بينهم في بدايات بحث الوجود الذهني.

الثالثة: جنس وفصل واحد في المرتبة الواحدة: وأمَّا مع اختلاف المراتب فلا محذور في وجود فصول وأجناس عدة لنوع واحد، وهذا ما اتضح من خلال الشجرة السابقة. ولا يصحُّ أن يكون لنوع واحد وفي مرتبة واحدة أجناس وفصول عدة، وإنّما فصل وجنس واحد، وإلاَّ يلزم أن يكون النوع الواحد كثير، وإن قيل فما بال الحيوان يذكر له فصلان حين تعريفه بأنَّه جسم نام حساس متحرك بالإرادة؟

أليس الحسُّ والحركة فصلان للحيوان في مرتبة واحدة، إذ هما فصلان قريبان؟

الجواب: عندما يقال فصل واحد لنوع واحد إنّما يراد به الفصل الحقيقي الاشتقاقي لا المنطقي، وأمَّا الحديث عن معنى كل منهما فهو ما ستجده في الفصل اللاحق، وقد استدل على استحالة وجود فصلين حقيقيين لنوع واحد في مرتبة واحدة بأنَّه من توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، وهو محال، واستدل بغير ذلك أيضاً[٢].

الرابعة: الجنس والمادة شيء واحد ذاتا وإنّما الاختلاف اعتباري، فالحيوان ـ مثلاً ـ إذا أخذ لا بشرط الحمل يكون جنساً، وإذا أخذ بشرط لا كان مادة، وكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الفصل والصورة، فالناطق مثلاً، إذا أخذ لا بشرط كان فصلاً، وأمَّا إذا أخذ بشرط لا كان صورةً.

ثمَّ ينهي المصنف ﴿رحمه الله﴾ هذا الفصل بالإشارة إلى الاختلاف بين المادة

---

(١) نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ٢٩٣.

(٢) تعليقة على منظومة الحكمة، مرزا مهدي آشتياني مصدر سابق: ٣٨٨.

التي للمركبات الخارجية وبين المادة التي للبسائط كذلك، حيث توجد الأولى في الخارج دون الثانية، والمادة الذهنية تنزع من الخارجية التي للمركب الخارجي، وليس كذلك بالنسبة للمادة الذهنية التي للبسائط، حيث تنتزع المادة الذهنية من الأمور المشتركة بين البسائط، حيث إنَّ العقل يقايس بين البسائط فيجد بينها مشتركات ومختصات فيعتبر المشتركات أجناساً والمختصات فصولاً ثمَّ يعتبر الأجناس بشرط لا فتكون مواداً، والفصول كذلك فتكون صوراً.

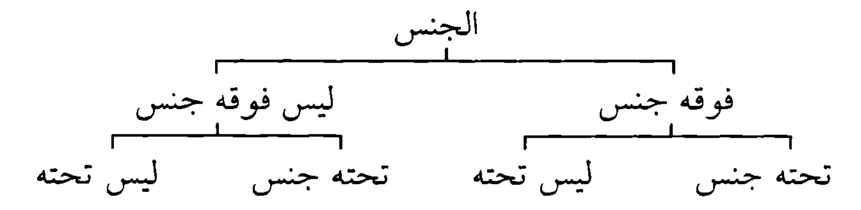
إشارات الفصل:

أقسام الجنس: ينقسم الجنس إلى أقسام أربعة بالحصر العقلي، وهي ما يسمّى بالقسمة التفصيلية وذلك بأن نقسم الشيء ابتداءً إلى جميع أقسامه المحصورة، وهي ـ القسمة التي بين أيدينا ـ عقلية كما أشرنا مبنية على أساس النفي والإثبات.

الجنس

ليس فوقه جنس، لكن تحته جنس	ليس فوقه جنس، وليس تحته جنس	فوقه جنس وتحته جنس	فوقه جنس وليس تحته جنس

وأمّا القسمة الثنائية التي تدور بين النفي والإثبات فهي كالتالي:



إذن فالأقسام أربعة:

١. الجنس الذي فوقه جنس وتحته جنس، هو الجنس المتوسط.

٢. الجنس الذي فوقه جنس وليس تحته جنس، هو الجنس القريب.

٣. الجنس الذي ليس فوقه جنس ولكن تحته جنس، هو الجنس العالي، أو جنس الأجناس.

٤. الجنس الذي ليس فوقه جنس وليس تحته جنس أيضاً، هو الجنس المفرد وهو لا يذكر لعدم مثاله.

وكذلك النوع ينقسم إلى أربعة أقسام كما الجنس.

الإبهام والتحصّل:

تقدم أنَّ الفصل يحصّل الجنس، وأن الجنس مبهم، وهنا نريد الوقوف على حقيقة هذين الأمرين:

١. ما معنى تحصيل الفصل للجنس؟

٢. لما يوصف الجنس بالإبهام؟

أمَّا الأمر الأوّل: لابُدَّ أن يُعلم بأنَّ الإبهام هو عدم التحصل، فهما من الملكة وعدمها، ومعنى تحصل الجنس هو تعيّنه وانطباقه على حقيقة واحدة من حقائق مختلفة كان دائراً بينها قبل انضمام الفصل إليه، إذن فالتحصل هو التعيّن، والإبهام هو التردد وعدم التعين، الفصل هو علة ذلك التعين وليس هو علة لوجود الجنس أو لماهيته، وذلك، لأنَّ العلّة متقدمة على المعلول، والفصل والجنس في مرتبة واحدة لا يتقدّم أحدهما على الآخر، فلا يكون الفصل علة لوجود الجنس ولا هو علة لماهيته لأنَّه مقسم للجنس والمقسم لا يقوّم.

لقد وقفت على أنَّ الجنس عرض عامٍ بالنسبة للفصل والفصل عرض خاص بالنسبة للجنس فكيف يكون مقوماً ذاتياً، وهو عرضي «فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الإبهام والتحصل أعني الانطباق على تمام الماهيّة، أي تمام الجزء المشترك الذي هو تمام ماهية الحيوان فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات... وتوهّم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل وإلاَّ لم يعقل الجنس إلاَّ مع فصل ما، وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج وإلاَّ لتغايرا في الوجود وامتنع حمل المواطاة»[1].

---

(١) تعليقة الشيخ حسن زاده على منطق المنظومة: مصدر سابق ١: ١٥٧.

وأمَّا الأمر الثاني: إنَّ إبهام الجنس دون غيره من الماهيات إنّما يرجع لإبهام منشأ انتزاعه وهو المادة الأولى الشهيرة بالإبهام وعدم التعين، وليس كذلك الصورة الخارجية فلذلك تجد الفصل دائماً محصلاً بل يفيض منه التحصل على الجنس ـ كما عرفت ـ .

الفصل الخامس:

في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل نوعَ انقسام إلى المنطقي والاشتقاقي: فالفصل المنطقي هو أخصُّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، وهو إنّما يؤخذ ويوضع مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوع، كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس، فإنَّ المراد بالنطق ـ مثلاً ـ إمَّا النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، وإمَّا النّطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوِّم الجوهر، وكذا الصهيل، ولذا ربما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ (الحساس) و(المتحرك بالإرادة) جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلاَّ واحداً، كما تقدم.

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المقوم للنوع، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثمَّ إنَّ حقيقة النوع هي فصله الأخير، وذلك لأنَّ الفصل المقوم هو محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الأخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصّل.

ويتفرّع عليه: أنَّ هويّة النّوع به، فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدل بعض أجناسه، وكذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة

التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيته، كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن.

ثمَّ إنَّ الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أنَّ الجنس غير مأخوذ في حده، وإلاَّ احتاج إلى فصل يقومه، وننقل الكلام إليه، ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية.

الشرح:

الأمور التي تناولها المصنف ﷺ في هذا الفصل هي التالية:

١. تقسيم الفصل إلى المنطقي والاشتقاقي، الفصل الحقيقي هو الاشتقاقي لا المنطقي.

٢. حقيقة النوع بفصله الأخير.

٣. عدم اندراج الفصل تحت جنسه.

الأمر الأوّل: الفصل منطقي واشتقاقي: قال الحكيم السبزواري ﷺ:

والفصل منطقي اشتقاقي كمبدأ الفصل وذا حقيقي

قال العلامة المحقق الشيخ حسن حسن زاده آملي: «الفصل على قسمين: حقيقي ومنطقي، والفصول الحقيقية هي أنحاء الوجودات عند المتوغل في الحكمة المتعالية، والفصول المنطقية تنتزع عن الفصول الحقيقية، وتجعل معرّفات للماهية، بخلاف الحقيقية، فالفصل الحقيقي ملزوم ومبدأ ومأخذ للفصل المنطقي أي الفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية، تؤخذ منها في تعاريفها، ولا محالة كليات عقلية لتحمل، وفي الحكمة المتعالية تسمّى الصور النوعية فصولاً حقيقية؛ فالنفس الناطقة فصل حقيقي لا الناطق الذي هو مفهوم كلي، والنفس الحساسة فصل حقيقي قريب للحيوان، وبعيد للإنسان لا مفهوما الحساس والمتحرك بالإرادة، والنفس النباتية فصل حقيقي للنبات لا مفهوم النامي...»[1].

إذن فالذي اعتدنا على التعامل معه كفصل للماهية ليس هو ذلك الفصل الحقيقي وإنّما هو من لوازمه الخاصة التي يعرف بها وهو الفصل المنطقي

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بـ (اللآلي المنتظمة) وشرحها ص ١٦٦، مصدر سابق.

الذي يشتق من الحقيقي الذي يسمّى بالفصل الاشتقاقي لأنَّه مبدأ اشتقاق الفصل المنطقي وبهذا يكون الفصل المنطقي ذا خصوصيات هي التالية:

١. الفصل المنطقي عرضي، وليس ذاتياً بالنسبة للنوع، فالناطق مثلاً فصل منطقي وليس حقيقياً، لأننا إن عنينا به درك الكليات أو النطق بمعنى التكلم فهو عرض في كل من الحالين، وذلك لأنَّ درك الكليات كيف نفساني كما هو مشهور عند الحكمة الرائجة، وقد سمعت بهذا الحديث قبلاً، وأمَّا النطق فهو كيف مسموع، والكيف عرض، فالناطق عرض، والعرض لا يقوّم الجوهر، فالناطق لا يقوم الإنسان الذي هو جوهر.

٢. الفصل المنطقي عرضي لازم وليس مفارقاً لنوعه، فإذا كان الفصل الحقيقي للإنسان مثلاً أنّه ذو نفس ناطقة فلا ينفكّ عنها درك الكليات.

٣. الفصل المنطقي خاصة وليس عرضاً عاماً، حيث يساوي نوعه الذي يحمل عليه.

٤. الفصل المنطقي هو أعرف الأعراض اللازمة، ويقال للفصل المنطقي: الفصل المشهوري.

وقد أشار المصنف ﷺ إلى عدم كون الفصل المنطقي فصلاً منطقياً بدليلين:

الأوّل: هو أنَّ الفصل المنطقي ليس جوهراً بحال من الأحوال، كما تقدم عند ذكر خصوصيات الفصل المنطقي، فلو أخذنا الناطق ـ مثلاً ـ فإنَّه إمَّا من النطق بمعنى التكلم أو النطق بمعنى درك الكليات، والنطق سواء كان تكلماً أو دركاً هو كيف، إمَّا مسموع كالأول أو نفساني[1]، كالثاني،

---

(١) أو يكون إضافة، أو انفعالاً، على الاختلاف المذكور في حقيقة العلم، وإنّما خصه بالكيف النفساني، لأنّه المشهور من الآراء.

وهو ما سوف يأتي الحديث عنه في المرحلة اللاحقة، والكيف عَرَضٌ، والعرض لا يقوم الجوهر، إذ هو من تقوم الشيء بما يقابله، وإليك فهرسة هذا الدليل من خلال ما يلي:

الفرض: الإنسان نوع جوهري.

المدّعى: الناطق ليس فصلاً حقيقياً.

البرهان: لو كان الناطق فصلاً حقيقياً لكان مقوماً لنوعه الجوهري، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمَّا دليل الملازمة، فلأن الفصل الحقيقي ـ كما تقدم في الفصل السابق ـ هو النوع محصلاً، أي هو تمام النوع محصلاً لا مبهماً.

وأمَّا بطلان التالي فلما يلي:

النطق كيف

الكيف عرض

∴ النطق عرض

فلو كان الناطق ـ وهو عرض ـ فصلاً حقيقياً لكان مقوماً للجوهر وهو النوع الإنساني، وهو باطل، لأنَّ الجوهر وهو الموجود لا في موضوع لا يتقوم بالعرض الذي هو الموجود في موضوع، إذ كيف يقوّم المقابلُ المقابلَ.

الثاني: لو كان الفصل المنطقي حقيقياً لما تعددت الفصول في المرتبة الواحدة، لكنها تعددت، وبالتالي فالفصل المنطقي ليس فصلاً حقيقياً، وقد وقفت على دليل استحالة هذا التعدد في الفصل السابق أيضاً.

ملاحظة: بالعودة إلى الدليل الأوّل نجد أنّه ليس بتمامه دليلاً على تمام المطلوب، وإنّما هو بشقه الأوّل ـ درك الكليات ـ مختص بالإنسان دون

سواه من العجماوات التي لا تدرك الكليات، نعم يمكن تعميم لـون آخـر من الدرك على جميع العجماوات وهـو الـدرك الحـسي والخيـالي وهمـا أيضاً من الكيف النفساني عندهم، أي عند المشهور، الـذي ذهـب إلـى أنّ العلم كيف نفساني، وقد سمعت الخلاف في ذلك عند البحث في الوجـود الذهني، وبذلك التعميم يصبح الدليل مطابقاً لتمـام المطلـوب، وأمّـا الـشق الثاني وهـو كـون الفـصل كيفـاً مـسموعاً فهـو كـذلك، أي مطـابق لتمـام المطلوب، فكما أنّ النطق كيف مسموع فكذلك الصهيل والنهيق.

الأمـر الثـاني: حقيقـة النـوع بفـصله الأخيـر: الـدليل الـذي سـاقه المصنف ﷺ لإثبات ذلك هو التالي:

الفرض: يوجد نوع وفصل قريب له، كالإنسان والنفس الناطقة

المدّعى: حقيقة الإنسان هي بفصله الأخيـر أي الـصورة الإنـسانية، أي تمام حقيقة الإنسان هي بفصله الأخير.

البرهان:

الفصل الأخير محصل النوع

محصل الشيء له كل ما أخذ في أجناسه وفصوله

∴ الفصل الأخير له كل ما أخذ في أجناس النوع وفصوله

إذن فالفصل الأخير هو تمام حقيقة النوع.

وبعبارة أخرى: إنّ الفصل الأخير هو عين الصورة الإنسانية ذاتـاً وإنّمـا الاختلاف في الاعتبار، وحقيقة الشيء إنّما هي بصورته، والصورة هي:

ومـا بـه للـشيء فعليّتـه صـورته فمنـه شـيئيته[1]

---

(١) منظومة الحكيم السبزواري.

أي فعلية الشيء إنّما هي بصورته إذ بها ـ أي بالصورة ـ شيئية ذلك الشيء، وبعبارة أخرى: الشيئية تساوق الوجود والوجود يساوق الفعلية فالشيئية تساوق الفعلية، ولا فعلية من دون صورة فلا شيئية من دونها وبالتالي لا وجود كذلك، وبالتالي فإن حقيقة الشيء تدور حيث يدور الفصل، «وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها ـ إذا أخذت لا بشرط ـ بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهيّة التي هي عين الفصل الأخير...»[1]، وهذا معنى قول المصنف ﵀: «... فما أخذ في أجناسه وفصوله على نحو الإبهام، مأخوذ فيه على وجه التحصّل...».

لا مدخلية للمادة: نفي هذه المدخلية على وجه تكون فيه المادة مقوّمة لحقيقة الشيء، وكأنه ﵀ أراد أن يجيب على تساؤل يفرضه البحث السابق، الذي أسند للصورة الدور كلّه وجعلها ـ أي الصورة ـ الأوّل والآخر في ترسيم حقيقة الشيء، إذن ما هو دور المادة؟

يريد المصنف ﵀ أن يشير إلى أنَّ المادة لا دخالة لها في ذلك الترسيم بحيث لو تجردت صورة النوع عن مادته لبقى على حقيقته دون أدنى خدشة فيها، كما لو تجردت النفس عن البدن، فإن زيديّة زيد تبقى كما هي عند تجرد نفسه عن بدنه، أو لو أن الطب تطوّر بدرجة يمكن عندها تبديل كل أعضاء إنسان بأعضاء أخر، فإن صاحب الأعضاء الجديدة يبقى زيداً فيما لو كان زيداً، وهذا أمر له مدخلية فائقة في أبحاث المعاد. ومفهوم الوفاة، عندما يقال: توفّى الله زيداً، والتوفّي هو أخذ الشيء كاملاً، مع أنَّ الذي يتوفّى إنّما هو النفس لا البدن، فإن دلّ هذا على شيء فإنما

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة تعليقة الشيخ حسن زاده آملي، مصدر سابق: ٣٥٧.

يدل على أنَّ نفس زيد هي تمام زيديته.

وقد أشار الحكيم السبزواري ﷺ للأمرين الأخيرين بقوله:

وذو قوامٍ من معانٍ بقيا مادام فصله الأخير وقيا

لأنَّ ذا الفصل لها تضمّنا فهو وإنْ تبدّلت ذي عيّنا

أي الماهيّة النوعية التي تتقوم من معان، أي من جنسية وفصلية، قريبة وبعيدة، وقد تقدم أنَّ المعاني المعتبرة في الماهيّة على قسمين:

١. الذاتيات.

٢. العرضيّات.

والمقصود هو القسم الأوّل، الذاتيات هي التي تقوِّم الماهيّة دون العرضيات. إذن فالماهية المتقومة بتلك المعاني تبقى ببقاء فصلها الأخير، تدور معه حينما دار، ثمَّ يعلل هذا الأمر في البيت الثاني، ويقول بأنَّ الفصل الأخير إنّما كان له هذه المكانة لأنَّه تضمّن واحتوى كل تلك المعاني المقومة للماهية، والماهية إن هي إلاَّ تلك المعاني، لكنّ تلك المعاني متضمنة ومحتواة في الفصل الأخير على وجه الإبهام لا التحصل... «فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان، لما كانت بسيطة الحقيقة، والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجواهر والجسم والمعدني والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة، بنحو البساطة والوحدة...»(١)، أي توجد كلٌ تلك الكمالات في النفس بوجود مجمل أي بسيط اندماجي لا يمتاز كمال عن آخر، مع وجود الكل، وبالتالي عندما نقول بذاتية الجنس والفصل

---

(١) شرح منظومة السبزواري، المصدر السابق: ٣٥٩.

للإنسان لا نعني بهذه الذاتية ذاتية الجنس والفصل في نشأة معينة، وإنّما لا بشرط نشأة من النشآت، فالإنسان حيوان ناطق في كل النشآت، لكنّ الحيوانية المقوِّمة وكذلك الناطقية ليست حيوانية معينة وناطقية معينة وإلاً لخرج الإنسان عن إنسانيته في نشأة أخرى غير النشأة التي فيها الإنسان بالحيوانية والناطقية المعينتين.

وقد أشار إلى هذا الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

فهي على إبهامها معتبرة ... خصّ كما في حدّ قوس دائرة

فالجسم والنموّ قد تبدّلا ... والجزء ما في أي فرد حصلا

أي تلك المعاني الذاتية معتبرة في النوع على نحو الإبهام، أي لا بشرط خصوصية من الخصوصيات فالجسم المأخوذ مثلاً في الحيوان المأخوذ في الإنسان هو الجسم لا بشرط، أي الأعم من الجسم الطبيعي والمثالي، وإن أخذ المعنى الذاتي بشرط شيء، أي بشرط خصوصية من الخصوصيات فهو من باب زيادة الحد على المحدود وقد مثل لهذه الزيادة بأخذ الدائرة في حدّ القوس، «فإنّ كينونة القوس قطعة من الدائرة لا تكون مأخوذة في ماهيته حتى إذا لم تكن قطعة من الدائرة لم تكن قوساً، بل هو ما يحيط به خط مستدير ينتهي طرفاه بنقطتين بحيث تحصل من امتداد طرفيه أو أحدهما الدائرة من غير فرق بين أن تكون قطعة من الدائرة أم لا. وبعبارة أوضح: المعتبر في القوس أن تكون قطعة من الدائرة بالقوة لا بالفعل، فأخذ الدائرة في تعريفه من قبيل أخذ ما ليس بمقوم للشيء في حقيقته فيكون من باب زيادة الحد على المحدود»[1].

ثمّ يمثل لأخذ المعاني على نحو الإبهام كالجسم الذي ذكرناه والنمو

---

(١) درر الفوائد: مصدر سابق ١: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

فإنَّ النمو المأخوذ في الإنسان هو النمو لا بشرط، لا النمو الذي يكون في نشأة الحس مثلاً. ثمَّ ينتهي في عجز البيت الثاني إلى تلخيص ما هو الجزء المأخوذ في الماهيّة، بأنّه ذلك الذي يؤخذ في أي فرد وفي أي نشأة يكون فيها ذلك الفرد.

الأمر الثالث: عدم اندراج الفصل تحت جنسه: وهذا ما يمكن الاستدلال عليه بما يلي:

الفرض: (أ) فصل و(ب) جنسه

المدّعى: استحالة اندراج (أ) تحت (ب)، لاستلزامه التسلسل.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاقتراني الحملي التالي علماً أنَّ المصنف رحمه الله عرضه من خلال قياس استثنائي:

اندراج الفصل تحت جنسه يلزم منه محال

كل ما يلزم منه محال محال

∴ اندراج الفصل تحت جنسه محال

أمَّا الصغرى فلأنَّ اندراج الفصل تحت جنسه يلزم منه التسلسل، والتسلسل محال كما سوف يأتي الدليل عليه في مرحلة العلّة والمعلول، فلا يبقى إلاَّ أن نصوّر كيفية ذلك التسلسل، وهذا يعتمد على قضية مفادها: كل جنس له فصل يقوّمه أي يحصّل وجوده، فلو كان الجنس (ب) مأخوذاً في حدّ الفصل (أ) لاحتاج الجنس (ب) إلى فصل يقومّه فليكن ذلك الفصل (ج)، وبما أنَّ الجنس داخل في حدّه فلابُدَّ لذلك الجنس من فصل يقومّه أيضاً وليكن (د)، وهذا الفصل (د) أيضاً الجنس داخل في حدّه، وهذا الجنس يحتاج إلى فصل يقوّمه وليكن (ص)، وهكذا يتسلسل بترتب فصول غير متناهية، وهو باطل، لأنَّه لن يكون عندنا ماهية

من الماهيّة. إذن فاندراج الفصل تحت جنسه يلزم منه محال وهو التسلسل، وأمًّا الكبرى فقد كان الكلام فيها في المرحلة الثانية من مراحل هذا الكتاب.

إشارات الفصل:

كيفيّة احتواء الفصل لجميع الفعليات السابقة: «وأمّا كون الفصل الأخير يحتوي جميع الفعليات السابقة للنوع، فيبتني على نظرية الحركة الجوهرية، وأن التبدلات في عالم المادة ليست من قبيل الكون والفساد والخلع واللبس، بأن تفقد كمالاً وتحصل على كمال آخر، بل هي على أساس اللبس بعد اللبس، أي بشكل دائمي تترتب فعليته على الفعليات السابقة، وتزيد على كمالات الموجود، ولا تفقد أية فعلية في هذا المسير، وفي النتيجة يكون الفصل الأخير للنوع ـ الذي هو صورته النوعية ـ الممثل والحاوي لجميع الفعليات السابقة للنوع بنحو البساطة وجمع الجمعي، والنفس الناطقة ـ التي هي الفصل الأخير والصورة النوعية للإنسان ـ واجدة لجميع كمالات الفصول السابقة، وليس لتعلّقها بالنسبة إلى البدن أية دخالة في هذه الجهة، ولذا ستكون إنسانية الإنسان محفوظة بعد التجرد عن البدن بواسطة محفوظية النفس الناطقة»[1]، ولعلّه يقال وهل يمكن للنفس أن تتجرد عن البدن، وإذا تجردت هل ذلك الأمر المجرد عن البدن يصحُّ أنْ يكون نفساً، كيف والنفس اسم للشيء الذي تصدر عنه الأفعال التي تظهر على الأجسام من تغذية ونموّ وتوليد المثل والحس والحركة؟

نعم، النفس هي ذلك الشيء المجرد الذات الذي يدبر بدناً ما، وليس بدناً خاصاً، أي يشترط بدن لا بشرط، وإلاً ما فرضناه نفساً يكون عقلاً، إذ هو الموجود المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، فالبدن الذي تتركه النفس في هذه النشأة ليس مطلق البدن وإنّما البدن العنصري الطبيعي، أي البدن بشرط شيء.

---

(١) گلبايگاني، علي رباني، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، ترجمة: الشيخ محمد شقير، نشر: دار الهادي، ١٤٢٢هـق، الطبعة الثانية، ج ٢، ص ٤٦.

صعوبة الحصول على الفصل الحقيقي: هذا أمر اختلف فيه اشد الاختلاف سيما في الفصل الحقيقي للإنسان، حيث ذهب البعض إلى استحالة ذلك بينما ذهب البعض الآخر إلى إمكانه، لكن على صعوبة ومشقة، وذلك لأنَّ الفصول الحقيقية والتي الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة التي لا تدرك بالعلم الحصولي وإنّما تدرك بالرياضات المجاهدات التي تورث علماً حضورياً شهودياً، وقد وقفت على ما يعينك على هذا المطلب في إشارات الفصل الأوّل من المرحلة الأولى، حيث جاء هناك أنَّ الوجود لا يمكن العلم به حصولاً وإنّما حضوراً وكشفاً شهودياً، وهذه الصور أو الفصول الحقيقية محض وجودات خاصة[1].

---

(١) عيون مسائل النفس، مصدر سابق العين (٦٦).

الفصل السادس:

في النوع وبعض أحكامه

الماهيّة النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأنَّ الحمل بين كل منها وبين النوع أولي، والنوع موجود بوجود واحد، وأمَّا في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصل، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضياً للآخر، زائداً عليه ـ كما تقدم ـ

ومن هنا ما ذكروا: أنّه لابُدَّ في المركبات الحقيقية ـ أي الأنواع المادية المؤلفة من مادة وصورة ـ أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة، وقد عدوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية، وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلاً أمر ثالث غير كل واحد منهما، له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة، كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركب من أفراد، والبيت المؤلف من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا أيضاً، يترجح القول بأنَّ التركيب بين المادة والصورة اتحاديٌّ لا انضمامي ـ كما سيأتي ـ.

ثمَّ إنَّ من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة، مثل الإنسان، ومنها ما هو منحصر في فرد كالأنواع المجردة ـ تجرداً تامّاً ـ من العقول، وذلك لأنَّ كثرة أفراد النوع إمَّا أن تكون تمام ماهية النوع

أو بعضها أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد، لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه، ولا كثرة إلاَّ مع الآحاد، هذا خلف، وإمّا أنْ تكون لعرضٍ مفارق يتحقق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العرض والانضمام ولا يتحقق ذلك إلاَّ بمادة، كما سيأتي، فـ (كل نوع كثير الأفراد فهو مادي)، وينعكس إلى ما لا مادة له ـ وهو النوع المجرد ـ ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.

الشرح:

طرح المصنف ﷺ أمرين رئيسين في هذا الفصل، وهما:

أ. التركيب بين المادة والصورة اتحاديٌّ

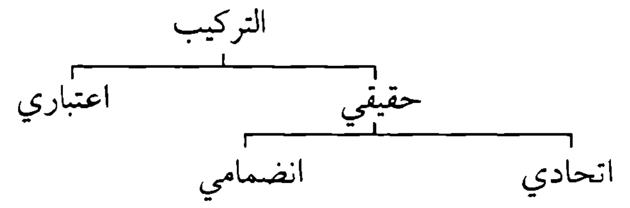
ب . الماهيّة النوعية تنقسم إلى قسمين:

١. كثيرة الأفراد.

٢. منحصرة بفرد واحد.

الأمر الأوّل: أراد المصنف ﷺ أن يدخل إلى الحديث حول العلاقة بين الصورة والمادة في المركبات الحقيقية، من خلال العلاقة بين الجنس والفصل في الماهيّة، حيث ذكر ﷺ أنَّ الجنس والفصلِ متغايرانِ في الذهن بالإبهام والتحصل يحمل كل منهما على الآخر حملاً عرضياً، وأمَّا في الخارج فيوجدان بوجود واحد.

أقسام التركيب: ينقسم التركيب إلى ثلاثة أقسام(١):



والأساس في هذه القسمة ابتداء هو حاجة الأجزاء وعدم احتياجها إلى البعض ثمَّ في حال الاحتياج إمَّا أن تكون الحاجة من الطرفين أو من طرف واحد، فالأقسام ثلاثة:

التركيب الاعتباري: هو أن يكون لكل جزء من أجزاء المركب وجود

---

(١) شرح المنظومة: محاضرات ألقيت على طلاب كلية الإلهيات، الشهيد مطهري: ٨٤.

مستقل، وأثر مستقل، ولكن باعتبار جهة خاصة نفرض هذه الأجزاء المستقلة في الوجود والأثر شيئاً واحداً، مثلاً: (مجموعة من الناس ذات هدف ومعتقد مشترك) تسبغ صورة من الوحدة على هذه المجموعة، ويفرض المجموع شيئاً واحداً، ويعتبر كل فرد عضواً وجزءاً من أجزاء هذه الوحدة.

التركيب الاتحادي: عبارة عن ذلك التركيب الذي يكون بين أمرين بينهما احتياج متبادل بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر في الوجود، وهذا نظير تركب الجسم من المادة والصورة، وهذا ما سوف يأتي في المرحلة اللاحقة، حيث سيثبت هناك احتياج كل من المادة والصورة وتلازمهما.

التركيب الانضمامي: عبارة عن التركيب الذي يكون بين أمرين يحتاج أحدهما للآخر دون العكس فالحاجة غير متبادلة كما كان في القسم السابق من التركيب، ويمثل لهذا القسم بالتركيب من الجوهر والعرض.

وإن قيل هذا التقسيم غير متعارف، إذ المتعارف هو تقسيم المركب إلى اتحادي والى انضمامي ويعرّف الاتحادي بأنَّ المركب الذي يوجد احتياج متبادل بين أجزائه وليس كذلك بالنسبة للانضمامي، فيقال: صحيح أنَّ التقسيم المذكور كما قيل، إلاَّ أنّه أكثر إمعاناً في تفصيل التركيب، حيث إنَّ هناك لوناً من الاحتياج يؤدي إلى تركيب حقيقي، بحيث يتصف بالوحدة الحقيقية التي تحمل عليه من دون واسطة، وهو التركيب الذي ليس فيه احتياج متبادل بين أجزائه، وإنّما يكون الاحتياج من طرف دون آخر. ألا ترى أنَّ المركب من جوهر وعرض يصح أن تصفه بالواحد، ووحدته حقيقية، أي تحمل عليه من دون واسطة في العروض؟

الأمر الثاني: الماهيّة: كثيرة الأفراد، ومنحصرة بفرد: أمَّا الماهيّة التي تكون كثيرة الأفراد مثل الإنسان حيث إنَّ لها أفراداً كثيرة، كما هو معلوم، وأمَّا الماهيّة التي تنحصر في فرد فهي كالأنواع المجردة تجرداً تاماً، وهذا يحتاج إلى برهان، وهو التالي:

الفرض: الإنسان ماهية نوعية كثيرة الأفراد.

المدّعى: الأنواع المجردة عن المادة تجرداً تاماً منحصر كلٌّ منها بفرد.

البرهان: إذا قسنا الكثرة إلى النوع فهي: إمَّا ذاتية أو عرضية، والذاتية إمَّا أن تكون تمام الذات أو بعض الذات، والعرضية: إمَّا لازمة أو مفارقة. إذن فالاحتمالات أربعة:

١. الكثرة تمام ماهية النوع.
٢. بعض ماهية النوع.
٣. لازم لا ينفك عن ماهية النوع.
٤. عرضٌ مفارق.

الاحتمالات الثلاثة الأولى باطلة، وذلك للزوم هذه الفروض الثلاثة لعدم وجود فرد للماهية، لأنَّ الكثرة تمام أو بعض أو لازمة للماهية، وبهذا لن نضع اليد على فرد لماهية لها مثل هذه العلاقات الثلاث مع الكثرة، وإذ لا فرد فلا كثرة، لأنَّ الكثرة هي عبارة عن آحاد، وإذ لا كثرة فلا ماهية، لأنَّ الكثرة مقوم في الاحتمالين الأولين ولازم لا ينفك في الثالث، حيث انتفاء الأولين موجب لانتفاء الماهيّة بينما الثاني كاشف عن انتفائها.

وأمَّا إذا كانت الكثرة عرضاً مفارقاً يعرض على الماهيّة فهي فاقدة له وإلاّ لكان ذاتيّاً أو لازماً، وقد تقدم بطلان هذه الاحتمالات الثلاثة، وللزوم ذلك تحصيل الحاصل، ولابد أن يكون في الماهيّة إمكان عروض ذلك

العرضي المفارق الذي هو الكثرة، والإمكان الذي تحتوي عليه الماهيّة، عرض لا جوهر، والعرض يحتاج إلى موضوع موضوع هذا العرض هو المادة.

إذن: كل نوع كثير الأفراد فهو ماديٌّ، وينعكس عكس النقيض الموافق إلى: كل ما لا مادة له ليس بكثير الأفراد، أي كل نوع مجرّد منحصر بفرد.

وهنا لا بأس بالتذكير بعكس النقيض.

عكس النقيض الموافق: هو أنْ نأتي إلى قضية من المحصورات الأربع ولتكن (كل ب ح) أي كلية موجبة لنجد عكس نقيضها الموافق، وذلك بأنْ نجعل موضوع القضية الثانية نقيض محمول الأولى ومحمولها نقيض موضوع الأولى، وهي (كل حَ بَ)، حيث إنَّ الكلية الموجبة تنعكس بعكس النّقيض الموافق إلى كليّة موجبة أيضاً، (كل إنسان ناطق)، تنعكس بعكس النقيض الموافق إلى (كل لا ناطق لا إنسان) وكذلك (كل إنسان حيوان)، تنعكس بعكس النّقيض الموافق إلى (كل لا حيوان لا ناطق) وذلك لأنَّ (لا ناطق ولا إنسان) متساويان وأمَّا (لا حيوان لا إنسان) فبينهما عموم وخصوص مطلق حيث إنَّ (لا حيوان) أخص مطلقاً من (لا إنسان)، لأنَّ نقيض الأعم أخص، ونقيض الأخص أعم، فإذا كان (لا ناطق) يساوي (لا إنسان) و(لا حيوان) أخص من (لا إنسان)، فتصدق الكلية الموجبة، وذلك لأنها تصدق في موردين فقط، فيما لو كان الموضوع مساوياً للمحمول، وفيما لو كان الموضوع أخصّ مطلقاً من المحمول.

إشارات الفصل:

الاحتياج بين الأجزاء: «... الكلام في هذه المسألة يقع تارةً في مرحلة الثبوت أي ما يتحقق به المركب الحقيقي، وأخرى في مرحلة الإثبات أعني ما يحرز أنّه مركب حقيقي، أمَّا مرحلة الثبوت فالتركيب الحقيقي يحصل من اجتماع أمور بينها فعل وانفعال واحتياج وافتقار يكون بعضها مؤثِّراً في بعض وبعضها متأثراً عن بعض، كما للماهيّة المركبة من الجنس والفصل، والجسم المركب من المادة والصورة، وأمَّا مرحلة الإثبات فأمارة التركيب الحقيقي هو أن يترتب على الكل أثر مغاير مع الآثار المترتبة على الأجزاء، كالياقوت المركب من العناصر الذي أثره تفريح القلب، وهو غير آثار العناصر، وأمارة التركيب الاعتباري هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء كفتح البلد الذي هو أثر العسكر، إذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم، وهو ينحل إلى عدة أفعال كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر ومجموع هذه الأفعال هو الفتح»[1].

أنواع الارتباط بين موجودين[2]: هناك أنحاء متعددة تذكر للارتباط والعلاقة بين موجودين، إنّما نكتفي بمجرد ذكرها ها هنا، ثمَّ لنعاود البحث فيها لاحقاً في المرحلة الحادية عشر، وذلك عند الحديث حول اتحاد العلم والعالم والمعلوم.

١. ارتباط الجوهر والعرض، وقد طرح له فهمان، أحدهما كان رائجاً متداولاً قبل صدرا، وثانيهما ينسب إليه حيث عدَّ رحمه الله وجود العرض من

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ٣٢٥.

(٢) إيضاح الحكمة، مصدر سابق ٣: ١١٢.

مراتب وجود الجوهر، بينما كان الفهم الرائج على تباين وجود العرض لوجود الجوهر.

٢. رابط المادة والصورة، وقد سمعت أنّ التركيب بينهما قد اختلف فيه فمن الفلاسفة من ذهب إلى أنّه اتحادي ومنهم من ذهب إلى أنّه انضمامي وهو ما اعتنقه السبزواري رحمه الله مذهباً له في المسألة خلافاً لصدرا رحمه الله.

٣. ارتباط العلّة والمعلول، وكيفية هذا الارتباط هي عبارة عن اتحاد وجودي بينهما إذ العلّة هي المعلول مترفعاً والمعلول هو العلّة متنزلة.

٤. ارتباط العلم والعالم، وهذا الارتباط هو عبارة عن الاتحاد وتحول العالم إلى المعلوم. وفي هذه العلاقة كلام سوف يأتي في محلّه الذي أشير إليه آنفاً.

الفصل السابع:

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ربّما ظُنَّ: «أنَّ الكليّة والجزئيّة إنّما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسي لقوته يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقاً، والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً ويقبل الانطباق على أكثر من واحد، كالشبح المرئي من بعيد المحتمل أن يكون هو زيداً أو عمرواً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وهو أحدها قطعاً، وكالدرهم الممسوح القابل للانطباق على دراهم مختلفة».

ويدفعه: أنَّ لازمه أن لا تصدق المفاهيم الكلية كالإنسان ـ مثلاً ـ على أزيد من واحد من أفرادها حقيقة، وأنْ تكذب القوانين الكليّة المنطبقة على مواردها اللامتناهية إلاَّ في واحد منها، كقولنا: (الأربعة زوج)، و(كل ممكن فلوجوده علة) وصريح الوجدان يبطله، فالحق أنَّ الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات.

الشرح:

هناك أبحاث عديدة يمكن طرحها حول الكلي والجزئي، وهذا واحد منها، أمَّا الأبحاث التي تدور حول الكلي والجزئي المنطقيين فهي مثلاً:

١. تعريف كل منهما.

٢. تقسيم كل منهما.

٣. الآراء في حقيقة الكلي، وكيفية الحصول عليه[١].

أمَّا هذا البحث فيتناول زاوية من زوايا الكلي والجزئي، وهل إنَّ الصدق على كثيرين أو عدمه هو وليد ضعف أو شدة الإدراك، أم أنَّ الأمر يعود إلى نحو الوجود، حيث ينتزع من وجود ما مفهوماً كلياً ومن وجود آخر مفهوماً جزئياً، ويرجع الأمر على هذا إلى نحو المدرك لا الإدراك. ولكلٍ من القول قائل، حيث ذهب إلى الأوّل «... المحقق الدواني وسيد المدقّقين، وحاصل مختارهما هو أنَّ التشخص إنّما هو بنحو الإدراك، فلو أدرك الماهيّة بالإحساس مثلاً كان المدرَك شخصاً وجزئياً، وإذا أدركت بالعقل كان كلياً، وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الإدراك فقط...»[٢]، بينما ذهب آخرون منهم الحكيم السبزواري ﷺ والمصنف ﷺ إلى أن الاختلاف راجع إلى الاختلاف بنحو الوجود، ولم يشأ الأوّل أن ينبِّه على بطلان الرأي الأوّل، لبداهة بطلانه، غير أنَّ المصنف ﷺ نبّه على ذلك بالنقض عليه، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية: مصدر سابق ٢: ٣٠٨.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ٣٣٢.

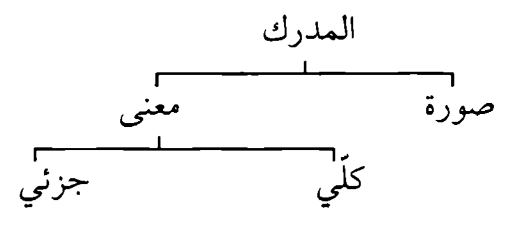
لو كانت الكلية والجزئية فرع شدة أو ضعف الإدراك لما صدقت المفاهيم الكلية على أزيد من فرد وكذلك القوانين الكلية، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمَّا بيان الملازمة، فلأن الانطباق على كثيرين الذي هو الكلية وليد ضعف الإدراك، فإذا اشتدّ الإدراك فلن ينطبق الإنسان إلاّ على زيد مثلاً، وبالتالي فسيخرج ما سوى زيد عن كونه إنساناً، وبعبارة أخرى: وكأن الأصل في الإدراك الوضوح وعدم الإبهام، لكنْ لعل عوارض تحول دون ذلك الوضوح فتصيّره خافتاً باهتاً فينشأ الصدق على كثيرين. وسوف لن يصدق قولنا: الأربعة زوج ـ مثلاً ـ إلاّ على أربعة محدّدة، بينما مصاديق الأربعة الأخرى فلن تكون كذلك، وهو كما ترى.

وأمَّا بطلان اللازم فهو أوضح من أن يوضّح، بل بناء على هذا الرأي سوف نطوي صفحتي المفاهيم والقوانين الكلية.

إشارات الفصل:

أقسام الكلي: الكلي والجزئي ها هنا قسمان من المعنى أو المفهوم الذي هو قسيم للصورة، والمقسم للكل هو المدرَك:



وهو ما أشار إليه السبزواري بقوله:

مدركنا إمّا معانٍ أو صورْ والأوّل الكلي والجزئي سبرْ

فأما الصورة لا تكون إلاَّ جزئية، وذلك كصورة زيد وهذه الشجرة، وأمَّا المعنى الكلي فهو ما لا مادة له ولا مقدار من المدركات، وذلك كالحب والبغض والعداوة، وأمَّا الجزئي هو ذلك المعنى الذي لا مادة له ولا مقدار مضافاً إلى جزئي من الجزئيات، وذلك كدرك حبّ زيد أو عداوة عمرو.

ثمَّ ينقسم كل من الكلي والجزئي إلى ثلاثة أقسام:

طبيعي ـ منطقي ـ عقلي

والطبيعي له أقسام متعددة:

ما له أفراد.

ما ليس له كذلك.

وما يمتنع أن يكون له فرد.

وما يمتنع أن يكون له أكثر من فرد.

وكل هذه يصدق عليها أنّه لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

الشخصي غير الجزئي: بالنظر إلى ما تقدم من التقسيم الآنف وأن الجزئي والكلي وصفان للمفهوم فلا معنى لأن يقال لزيد الذي في الخارج بأنّه جزئي، وإنّما زيد الذي في الخارج شخصيٌ، ومن الواضح جداً أنّ ما في الخارج ليس كلياً، وذلك لأنّ الشخصية تساوق الوجود، إذن فما في الخارج لا هو جزئي ولا هو كلي وإنّما هو شخصيٌ[1].

انتزاع الكلّي: يعد البحث في مصدر المعرفة البشرية من أهم أبحاث نظرية المعرفة التي تُتَناول بعناية فائقة واهتمام بالغ، وهي ـ أي نظرية المعرفة ـ: «علم يبحث عن حقيقة المعرفة الإنسانية وقيمتها وأدواتها وما يرتبط بتلك من العوارض كمراحل المعرفة وحدودها وموانعها وغير ذلك...»[2].

هناك آراء متعددة في مصادر المعرفة تختلف سعة وضيقاً، وكذلك متعددة في كيفية تصوير الصدور من المصدر حيث حصر البعض مصدر المعرفة بالحس، وآخر بالعقل، وثالث بهما معاً دون سواهما، ورابع بهما وبمصادر أخرى غيرهما، وأمّا بالنسبة لانتزاع الكلي فقد تعددت أيضاً الآراء في كيفيته، حيث إنّ مصدر الكلي عند أفلاطون هو مشاهدة المثل قبل مجيء النفس إلى هذا العالم، ثمّ إذا ما جاءت إلى هذا العالم ووقفت على ما فيه من مفردات وجزئيات راحت تتذكر تلك الكليات التي أدركتها لما كانت في محلها الأرفع، وبالتالي فإن هناك طولية بين الكلي والجزئي، غير أنّ البداية من الكلي فهو الذي يدرك أولاً، لكن تلميذه أرسطو منع

(١) شرح المنظومة للمطهري ٤: ٢٦٨.

(٢) نظرية المعرفة: محاضرات آية الله الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمّد مكي العاملي: ٣، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، التاريخ ١٤١١هـ ق.

ذلك وذهب إلى أنَّ البداية إنّما هي من عند الجزئي ثمَّ وبتقشيره وتجريده عن خصوصياته نصل إلى معنى آخر لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، لكنَّه لم يعلم من أرسطو هل ساوى في ذلك بين كل المفاهيم الكليّة حتى البديهي منها أم لا؟ هذا ما لم يلق الضوء عليه، حتى جاء الفلاسفة المسلمون وأظهروا أنَّ تلك الطريقة من الانتزاع إنّما تختص بالمفاهيم الكلية التي تصدق على المحسوسات نظير مفهوم الإنسان، الفرس... وبعبارة أخرى: إنّما تختص بالمفاهيم الأوّليّة دون المفاهيم العامة كمفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة... هذا ما زاده الفلاسفة المسلمون على ما وصلهم من أرسطو، حيث قبلوا بنظرية التقشير التي رفضها صدر المتألهين ﵀، وذهب وجهة أخرى في الموضوع، حيث ذهب إلى تجرد الصورة العلمية مطلقاً: المحسوسة، والمتخيلة، والمعقولة، وبالتالي لا معنى لاكتشافها بما يذهب إلى تقشيره المشاؤون من الأعراض المشخصة، وذهب إلى الطولية أيضاً بين الكلي والجزئي، والجزئي هو البداية، حيث يكون معدّاً لوجود الصورة الحسية له في المرتبة الحسية من النفس ثمَّ هذه الصورة الحسية تشكل معداً لوجود الصورة الخيالية في مرتبة مثال النفس، ثمَّ هذه الصورة الخيالية تقوم بدورٍ إعداديٍّ لوجود صورة عقلية في مرتبة عقل النفس، وبوجود تلك الصور يحصل للنفس علوم ثلاثة:

١. العلم الحسي. ٢. العلم الخيالي. ٣. العلم الكلي، أو التعقل.

وهذا ما سوف يأتي الكلام فيه أكثر تفصيلاً في المرحلة الحادية عشر، الفصل الثاني منها.

الفصل الثامن:

في تميّز الماهيّات وتشخّصها

تميّز ماهية من ماهية أخرى بينونتها منها ومغايرتها لها، بحيث لا تتصادقان، كتميّز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق.

والتشخص كون الماهيّة بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخّص الإنسان، ومن هنا يظهر: أولاً: أنَّ التميّز وصف إضافي للماهية، بخلاف التشخص، فإنَّه نفسي غير إضافي. وثانيا: أنَّ التميز لا ينافي الكلية، فإنَّ انضمام كلي إلى كلي لا يوجب الجزئية ولا ينتهي إليها وإن تكرر، بخلاف التشخص.

ثمَّ إنَّ التميز بين ماهيتين، إمَّا بتمام ذاتيهما كالأجناس العالية البسيطة، إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتي، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فرضا جنسين عاليين، هذا خلف، وإما ببعض الذات، وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتتمايزان بفصلين، كالإنسان والفرس، وإما بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهيّة النوعية، فتتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الإنسان القصير.

وها هنا قسم رابع، أثبته من جوّز التشكيك في الماهيّة، وهو اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الإشتراك، والحقُّ أنْ لا تشكيك إلاَّ في حقيقة الوجود، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.

وأمَّا التشخص، فهو في الأنواع المجردة ومن لوازم نوعيتها، لما عرفت أن النوع المجرد منحصر بفرد، وهذا مرادهم بقولهم: (إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتي). وفي الأنواع المادية، كالعنصريات بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع، وهي تشخص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكوّنه إلى منتهاه، كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم. والحق ـ كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين – أنَّ التشخص بالوجود، لأنَّ انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، فما سمّوها أعراضاً مشخصة هي من لوازم التشخص وأماراته.

الشرح:

يمكن عرض ما جاء في هذا الفصل من نقاط بما يلي:

١. تعريف كل من التميّز والتشخّص والفرق بينهما.

٢. تقسيم التميّز.

٣. تقسيم التشخص.

٤. التشخص بالعوارض، أم الوجود؟

الأولى: امتياز ماهية عن أخرى بينونتها ومغايرتها لها، بحيث لا تصدق إحداهما على ما تصدق عليه الأخرى، وهذه البينونة تعم الأقسام المتعددة للتمايز الذي سنقف عليه في النقطة الثانية، إذ عدم التصادق قد يكون بسبب التمايز بتمام الذات أو بعضها أو بأمر خارج عن الذات.

مثال الأوّل: الإنسان والحجر.

والثاني: الإنسان والفرس.

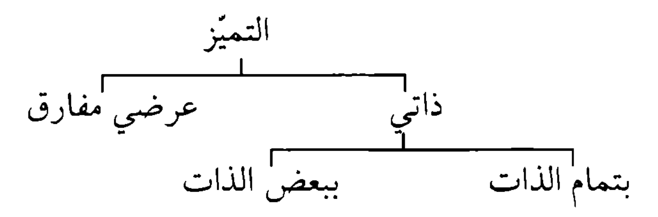
والثالث: الإنسان الطويل والقصير.

وأمَّا التشخص فهو عدم صدق الماهيّة على كثيرين، وذلك كزيد، حيث هو ماهية مخلوطة.

لقد لاحظتَ أنَّ التمايز إنّما يقوم بين طرفين، وليس كذلك التشخص، كذلك كان التمايز أي امتياز وبينونة ماهية إنّما هو بالقياس والنسبة إلى ماهية أخرى لا بنفسها، وبالتالي فالامتياز وصف إضافي بينما التشخص نفسي غير إضافي.

وأمَّا الفارق الثاني فراجعه في الإشارات.

الثانية: أقسام التميّز: يمكن تقسيم التميز كما يأتي:



أمَّا الأمثلة فقد تقدّمت، لكنْ هناك أمر تجدر الإشارة إليه، وهو أنَّ المصنف ﷺ قد قيد الأعراض بالمفارقة، والمفارقة قيد احترز به عن الأعراض اللازمة؛ وذلك لأنَّ التمايز بالأمر الخارج إنّما يكون بين الأفراد التي تشترك في ماهية نوعية واحدة، فإذا كان العرض لازماً للماهية الواحدة فلا معنى لأنَّ يتصف به فرد دون فرد حتى يمتاز ذلك الفرد عن هذا، فلو كان التعجب ـ مثلاً ـ عرضاً لازما لماهية الإنسان فلا يصح أن يقال بأنَّ زيداً يمتاز عن عمرو بالأمر اللازم لماهية الإنسان دون زيد.

هناك قسم رابع للتمايز بين الماهيات أثبته من جوز التشكيك في الماهيّة، فزعموا أن الماهيات تتمايز أيضاً بالشدة والضعف، حيث تكون ماهية زيد أشد من ماهية عمرو. والذي أثبت هذا القسم هو شيخ الإشراق السهروردي، حيث ذهب إلى تحقق هذا القسم في الحقيقتين المشتركتين بتمام الذات لكنهما متمايزتان بالنقص والكمال، فلا ضير عنده في أن تكون الماهيّة الواحدة حقيقة ذات مراتب كما النور ويكون ما به الامتياز عين ما به الإشتراك، حيث يمتاز زيد عن عمرو بالإنسانية ويشترك زيد مع عمرو أيضاً بالإنسانية.

المصنف ﷺ قبل بهذا القسم لكنَّه طبقه في غير ما طبقه فيه صاحب الإشراق، حيث ذهب المصنف ﷺ إلى أنَّ هذا القسم من التمايز إنّما هو من حق الوجود لا الماهيّة التي يستحيل التشكيك فيها، لاستلزامه لتغير الذات المحال.

الثالثة: تقسيم التشخص: ينقسم التشخص بحسب متعلقه إلى قسمين:

١. الأنواع المجردة.

٢. الأنواع المادية.

أمَّا التشخص في الأنواع المجردة عن المادة فهو من لوازم نوعيتها لا أفرادها، لأنَّ النوع المجرد منحصر بفرد، أي لا أفراد له، وأمَّا الأنواع المادية فقد اختلف في تشخصها، فقد ذهب المشهور إلى أن الأعراض اللاحقة هي التي تشخص الأنواع المادية فتصيرها ممتنعة الصدق على كثيرين، بينما ذهب المصنف ﷫ تبعاً لصدر المتألهين ﷫ والمعلم الثاني الفارابي ﷫ إلى أنَّ التشخص بالوجود لا بالعوارض، بمعنى أنَّ ذلك الامتناع الذي هو التشخص إنّما هو للوجود لا للعوارض، وجود زيد الخاص به هو الذي يحول دون ذلك، وإنّما العوارض هي كواشف عن المشخِّص الحقيقي، إذ الوجود الخاص يلزمه أين خاص ومتى كذلك ووضع أيضاً، فتسمية المشهور للعوارض بالمشخصات إنّما هي من تسمية الشيء باسم لازمه ليس إلاَّ.

إشارات الفصل:

أقسام التمايز:

قال الحكيم السبزواري ﵀:

بكثـرة الموضـوع قـد تكثـرا	**وكونـه مـشككاً قـد ظهـرا**
الميـز إمَّـا بتمـام الـذاتِ	**أو بعـضها أو جـا بمنـضمّات**
بـالنقص والكمـال فـي المهيّـهْ	**أيـضاً يجـوز عنـد الاشـراقية**

الأكتفاء بالفاعل والامكان الذاتي:

معنى قولهم: «إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الـذاتي»: قـال صدر المتألهين ﵀: «إنَّ بعض الممكنات مما لا يأبى مجرّد ذاته أن يفيض من وجود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته، فـلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بـلا تـراخٍ ومهلـة، ولا سـبق عـدم زمـاني واستعداد جسماني، لصلوح ذاته وتهيـؤ طِباعـه للحـصول والكـون، وهـذا الممكن لا يكون له إلاَّ نحو واحد من الكون، ولا محالة نوعه منحصر فـي شخصه...»[1].

الأين، ومتى، والوضع عمدة الأعراض: «اختصاص هذه الثلاثة [من] بين سائر أمارات التشخص بالذكر، لأنَّها من المعاني التـي لا يجـوز الإشـتراك فيها، بخلاف غيرها من العوارض ففيها الإشتراك جائز، وأمَّـا عـدم جـوازه في (المتى)؛ فلأنه عبارة عن مقدار التدرج الزماني المختص بكل شـخص، وأمَّا عدم جوازه في الوضع؛ فلأنه عبارة عن نسبة الأجزاء إلى أنفسها والـى الخارج عنها، فكيف يتحقق الإشتراك في مثل هاتين النسبتين؟

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ٢٣٠.

نعم يجوز وقوع الإشتراك في بقية أمارات التشخص، فيجوز إشتراك جسمين في طول خاص، وهو نوع من الكم، أو لون خاص وهو نوع من الكيف، فالاختصاص يقع في أفرادهما، بخلاف الاختصاص في الثلاثة المذكورة، فإنّه في نفس أنواعها»[1].

التميز لا ينافي الكلية: امتياز ماهية عن أخرى لا يخرج الماهيتين عن كلتيهما، بل تبقى الماهيتان كليتين. بينما تشخص الماهيّة يخرجها عن الكلية، كيف لا وتشخصها هو امتناع صدقها على كثيرين، فكيف يجتمع امتناع الصدق على كثيرين مع عدم امتناع الصدق على كثيرين.

(١) صحائف من الفلسفة، مصدر سابق: ٣٢٩.

المرحلة السادسة:

في المقولات العشر
وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

وفيها أحد عشر فصلاً:

- الفصل الأوّل: تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات
- الفصل الثاني: في أقسام الجوهر
- الفصل الثالث: في الجسم
- الفصل الرابع: في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية
- الفصل الخامس: في إثبات الصورة النوعية
- الفصل السادس: في تلازم المادة والصورة
- الفصل السابع: في أنّ كلاًّ من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى
- الفصل الثامن: النفس والعقل موجودان
- الفصل التاسع: في الكمّ وانقساماته وخواصّه
- الفصل العاشر: في الكيف
- الفصل الحادي عشر: في المقولات النسبيّة

الفصل الأوّل:

تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

تنقسم الماهيّة ـ انقساماً أوّلياً[1] ـ إلى جوهر وعرض، فإنّها إمَّا أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده»، سواء وجدت لا في موضوع أصلاً كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده، كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها، وإمَّا أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها» كماهية القرب والبعد بين الأجسام، وكالقيام والقعود والاستقبال والاستدبار من الإنسان.

ووجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة، هي المقولات والأجناس العالية، ومفهوم العرض عرض عام لها، لا جنس فوقها، كما أنَّ المفهوم من الماهيّة عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها.

---

(١) التقسيم الأوّلي: هو أوّل تقسيم يرد على الماهيّة ومن دون واسطة في قبال التقسيم الثاني الذي يرد على المقسم مع الواسطة، وذلك كتقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ثمَّ تقسيم الممكن إلى جوهر وعرض، حيث لا يمكن أن نقسّم الوجود مباشرة إلى الجوهر والعرض أو إلى حار وبارد، وإنّما بتوسط التقسيم الأوّل للوجود تصل النوبة لتقسيمه إلى جوهر وعرض وبتوسط تقسيمه إلى جسم وغير جسم ينقسم إلى حار وبارد.

والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة وأنْ يفعل، وأنْ ينفعل. هذا ما عليه المشّاؤون من عدد المقولات ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنّها أربع، بجعل المقولات النسبية ـ وهي المقولات السبع الأخيرة ـ واحدة.

وذهب شيخ الإشراق إلى أنّها خمسة، وزاد على هذه الأربعة الحركة.

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً، ونحن نلخّص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.

الشرح:

لقد تناول المصنف ﷺ ها هنا أموراً ثلاثة، هي:

١. تعريف الجوهر والعرض.

٢. هل البسيطة لكل منهما.

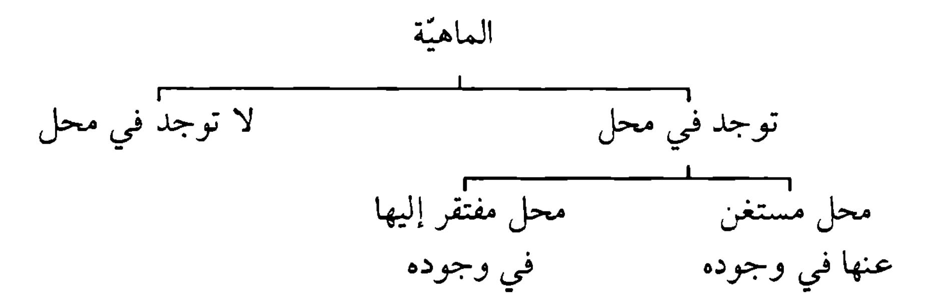
٣. عدد المقولات.

الأمر الأوّل: تعريف الجوهر والعرض:

تقسيم الماهيّة إلى الجوهر والعرض وليد ما مررت عليه من أبحاث سابقة، حيث قسم الموجود إلى الواجب والممكن، ثمَّ لا نجد الممكن على شاكلة واحدة، فهو إمَّا يوجد في موضوع أو لا يوجد في موضوع، والأول هو العرض بينما الثاني هو الجوهر.

قبل الخوض في توضيح تعريف كل من الجوهر والعرض لأبدَّ أن تعلم أن هذا التعريف إنّما هو بالرسم لا بالحد، وذلك لأنَّ هذه المقولات، وكما ستعرف، إنّما هي أجناس عالية، والجنس العالي، كما عرفت سابقاً، لا جنس فوقه، فالأجناس العالية بسائط، فلا تُعرَّف بالحدّ، لأنَّ الحدّ مركّب من الجنس والفصل على المشهور.

لا بأس بالاستعانة بالمخطط التالي، وذلك للوقوف على التعريف جيداً:



إذن فالأقسام ثلاثة: ماهية لا توجد في محل، وماهية توجد في محل، لكنَّه ـ أي المحل ـ مستغن عنها في وجوده، وماهية توجد أيضاً في محل، غير أنَّ هذا المحل مفتقر في وجوده إليها.

الماهيّة التي هي جوهر من الأقسام الثلاثة، هي الأولى، والثالثة، وبالتالي فالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج إمَّا أن لا توجد في موضوع أصلا، كالجواهر العقلية، أو توجد في موضوع، لكن ذلك الموضوع الذي وجدت فيه مفتقر إليها في وجوده، وذلك كالصور العنصرية المنطبعة في المادة، فالمادة هي الموضوع وهي لا تستغني في وجودها عمَّا يحلُّ فيها من تلك الصور، وهذا ما سيأتي بيانه لاحقاً، وأمَّا الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج فإنّها توجد في موضوع وهذا الموضوع مستغن في وجوده عنها، فهي عرض، ومثاله: كالقيام والقعود بالنسبة للإنسان، حيث إنَّ القيام ماهية موجودة في الإنسان الذي هو موضوعها، لكن الإنسان الذي هو موضوع غير متقوم وجوده بها أي بالقيام والجلوس وغيرها من أعراض، أو كالبياض بالنسبة إلى الجدار، فإن الجدار غير مفتقر في وجوده إلى البياض.

هل البسيطة للجوهر والعرض:

قول المصنف رحمه الله: «ووجود القسمين في الجملة ضروري» قوله: في الجملة، يشير إلى الاختلاف في وجود القسمين، وذلك لأنَّه وقع الاختلاف في وجود الجوهر، بينما العرض فلم يقع فيه ذلك، فقد ذهب[1] الحسّيّون إلى إنكار الجوهر، زعماً منهم بأنَّ ما لا يناله الحس فهو غير موجود، والجوهر لا يناله الحس، فهو غير موجود، والخلل في دليلهم هذا هو كبراهم المزعومة، بأنَّ ما لا يحس لا يوجد، حيث حصروا المعرفة

---

(١) معرفت شناسى در قرآن، مصدر سابق: ٥٣.

واختزلوها في طريق واحد وهو الحس، وأنكروا طرق أخرى، يكشف عنها مدركات لا مسانخة بينها وبين الحس حتى يكون آلة تعدُّ لوجودها.

كان جواب العلامة ﷺ هو أنَّ إنكار وجود الجوهر يؤدي إلى جوهرية الأعراض التي يعترف بوجودها هذا المنكر، وذلك لأنَّ الأعراض، لازمة كانت أم مفارقة لابُدَّ أن تستند إلى موضوع فإذا كان ذلك الموضوع عرضاً، فيحتاج إلى موضوع، فيتسلسل إلى غير النهاية، ولازم هذا عدم وجود عرض من الأعراض، إلاَّ إذا انتهت النوبة إلى موضوع لا يتقوم وجوده بموضوع آخر.

وبعبارة أخرى: يلزم من إنكار وجود الجوهر لازمان باطلان: عدم وجود أي عرض من الأعراض وهذا ما لا يقبله منكر الجوهر، وذلك بسبب التسلسل الذي عرفته، أو يلزم جوهرية كل عرض، وهذا باطل على رأي من يقبل بوجود الجوهر، وعلى رأي من يرفض وجود الجوهر أيضاً، أمَّا الأوّل فلأنه يقول بوجود ماهيتين عرضية وجوهرية، وأمَّا الثاني كان لا يقبل بجواهر وراء الأعراض، فإذا الأعراض صارت جواهراً.

عدد المقولات:

الأقوال متعددة في عدد المقولات، وذلك للاستناد إلى الاستقراء. وقد عرض المصنف ثلاثةً مشهورة:

ـ **رأي المشهور**: المقولات عشر: الجوهر والمقولات التسع العرضية: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

ـ منهم من اعتبرها أربعاً: الجوهر، الكم، الكيف، المقولات النسبية مقولة واحدة.

ـ منهم من اعتبرها خمساً: الجوهر، الكم، الكيف، المقولات النسبية ـ كمقولة واحدة ـ والحركة.

وقد ذهب إلى الأوّل المعلم الأوّل والشيخ وصدرا والفخر، بينما ذهب إلى الثاني على ما قيل عمر بن سهلان الساوي، وذهب إلى الأخير شيخ الإشراق.

ـ لقد أشار المصنف ﷺ، إلى كيفية صدق العرض على ما يصدق عليه من المقولات التسع من دون أن يشير إلى كيفية صدق الجوهر على ما يصدق عليه، حيث ذهب إلى أنَّ صدق العرض على ما يصدق عليه ليس صدقاً ماهوياً، بحيث يكون داخلاً في حدود ماهيات المقولات التسع العرضية، كما الجنس في حدود الماهيات، وإنّما صدقه عليها صدقاً عرضياً لا ماهوياً. أمَّا صدق الجوهر على ما يصدق عليه فهل هو صدق ماهوي، يكون به الجوهر جنساً داخلاً في حدود ما يصدق عليه، أم لا وإنّما يصدق صدقاً عرضياً؟ هناك رأيان، حيث ذهب البعض إلى الأوّل ومنهم المصنف ﷺ، كما صرح في النهاية: «والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية، مقوم لها، مأخوذ في حدودها...»، بينما ذهب بعض آخر إلى الثاني ومنهم المحقق الطوسي ﷺ[1]، حيث رأى أنَّ الجوهر يصدق على ما يصدق عليه صدقاً عرضياً.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ٢١٨.

إشارات الفصل:

الحال والمحلّ بالمعنى الأعم: المحل بالمعنى الأعم هو ما يُحَلُّ فيه، لكنَّه ليس على شاكلة واحدة، حيث منه ما يتقوم بالحالّ فيه ومنه ما ليس كذلك، والأول هو المادة بينما الثاني هو الموضوع، وكذلك الأمر بالنسبة للحال، حيث منه ما يتقوم وجوده بالمحل ومنه ما لا يتقوم كذلك، والأول عرض والثاني صورة، إذن «فالموضوع والمادة يشتركان إشتراك أخصّين تحت أعمٍ واحد هو المحلُ والصورة والعرض يشتركان إشتراك أخصّين تحت أعمٍ واحد وهو الحال، والموضوع أخصٌ من المحل، وعدم الخاص أعم من عدم العام، فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس، ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره...»[1]، وإليك تلخيص ما أفيد:

المحلّ بالمعنى الأعم		الحال بالمعنى الأعم	
الموضوع	المادة	الصورة	العرض

الوجود لا في موضوع: قد سمعت هذا في رسم الجوهر، لكن هذا الوجود اللافي موضوع لابُدَّ أن لا يكون بالفعل، بحيث يصبح الموجود لا في موضوع بالفعل جوهراً دون غيره، فلا يكون بناءً على هذا زيدٌ جوهراً، وذلك عند الشك في وجوده، أو عند العلم بعدم عمرو مثلاً لا يمكن أن نجزم بأنَّه جوهرٌ، لأنَّه ليس موجوداً أصلاً حتى يكوّن موجوداً لا في موضوع، مع أنَّ عمرواً أو زيداً جوهران على كلا الحالين السابقين.

هل الواجب تعالى جوهرٌ؟ قد يُخيَّلُ للحظةٍ أنَّ الواجب تعالى ـ لكونه

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المصدر السابق: ٢١٥.

موجوداً لا في موضوع ـ جوهرٌ، لكن الحق أنّه تعالى ليس بجوهر، وذلك لأنَّ الجوهر ماهية، والواجب تعالى لا ماهية له، بل ماهيته إنّيّته، أي ليس له ماهية بالمعنى الأخص وراء وجوده الخاص به، ولكن يطلق عليه الجوهر بمعنى آخر، وذلك لأنك «... إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض، وبعضها تابعة لاحقة لها، والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الأعراض...»[1]، فإذا قيل الواجب تعالى جوهر فبهذا المعنى دون المعنى الذي يتردد في هذه المرحلة.

---

(١) ابن العربي، محي الدين، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، شرح: الأستاذ داوود بن محمود القيصري. الفصل الرابع من المقدمة: الجوهر والعرض على طريقة أهل الله.

الفصل الثاني:

في أقسام الجوهر

قسّموا الجوهر ـ تقسيماً أولياً ـ إلى خمسة أقسام: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان في الجواهر.

فالعقل هو: (الجوهر المجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً)، والنفس هي: (الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً) والمادة هي: (الجوهر الحامل للقوة)، والصورة الجسمية هي: (الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة)، والجسم هو: (الجوهر الممتد في جهاته الثلاثة).

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض؛ لأنَّ الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإنْ صدق عليها الجوهر كما عرفت في بحث الماهيّة، ويجري نظير الكلام في النفس.

الشرح:

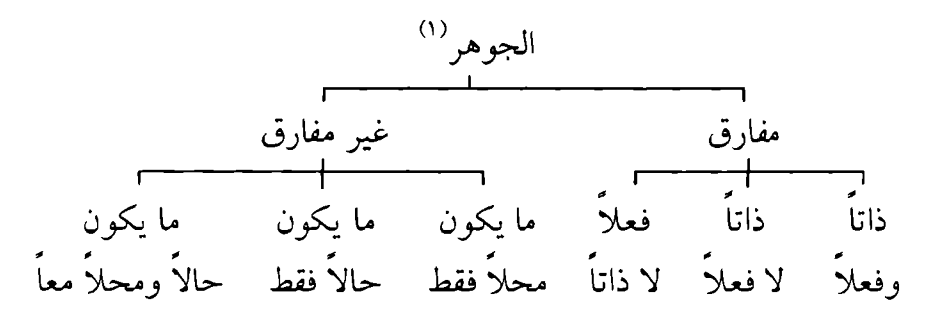
النقاط التي تناولها المصنف ﷺ في هذا الفصل هي التالية:

١. عدد الجواهر.

٢. تعريف كلٍّ من الجواهر.

٣. إشكاله ﷺ على دخول الصورة الجسمية في الجوهر وكذلك النفس.

عدد الجواهر: بعد أن وقفت على رسم الجوهر، وكيفية صدقه عل ما يصدق عليه، انتقل البحث إلى مرحلة لاحقة، وهي معرفة الجوهر من خلال أقسامه، وهي معرفة أكثر تفصيلاً مما سبق. الأقسام التي تذكر للجوهر عادة هي التي جاءت في النص، ولكن السؤال هو: هل هذه الأقسام وليدة حصرٍ عقلي أم استقراء وتتبع؟ ذهب المصنف إلى الثاني بينما ذهب آخرون بحسب ما يظهر من عباراتهم إلى الأوّل، حيث قسموا الجوهر بهذه الصورة:



هذه قسمة حاصرة، من دون شك أو ريب، غير أنَّ الواقع من أقسامه

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ٢١٥، والجوهر النضيد: العلاّمة الحلي: ٥٢ تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، انتشارات: بيدار، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤٢٣.

خمسة ليس إلاً حيث لا وجود لما يكون مجرداً فعلاً مقارناً ذاتاً، إذ هذا من زيادة الفرع على الأصل.

إذن الجواهر خمسة بالحصر العقلي، وأمّا ما ذهب إليه المصنّف ﷺ لا يخدش بهذا الحصر العقلي، حيث ذهب إلى استقرائية مصاديق هذه الجواهر الخمسة، إذ لعلّ هناك مصداقاً آخر غير العقل مثلاً للجوهر الذي يكون مجرداً عن المادّة ذاتاً وفعلاً، وقد يكون هناك مصداق آخر غير النفس للجوهر المجرد عن المادّة ذاتاً لا فعلاً. لذا عبارة القوم واضحة في الحصر، ولكن بالمعنى الذي عرضناه.

ما الشارحة لكل جوهر:

بما أنَّ الكلام لم يجر في هل البسيطة لكل من الجواهر الخمسة، فإن تعريفها سيكون مفاد ما الشارحة، كما سمعت هذا مراراً.

العقل: هو الجوهر المجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً، فهو لا يحتاج في وجوده إلى المادة ولا في إيجاده، أي في مقام إنجاز أفعاله.

النفس: هي الجوهر المجرّد عن المادة المتعلق بها فعلاً، فهي لا تحتاج في وجودها إلى المادة وإنّما تحتاج إليها في مقام إنجاز أفعالها، من سمع وبصر، وشم... الخ، حيث تحتاج إلى أُذنٍ، وعين، وأنف...

المادة: هي الجوهر الحامل للقوة، هي الجوهر الذي فيه استعداد كل شيء.

الصورة الجسمية: هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة، حيث إنَّ المادة لا فعلية لها إلاً بصورة من الصور، إذ كل صورة من الصور تؤمّن فعلية جهة من جهات واستعدادات المادة،

الصورة الجسمية إنّما تقدم للمادة هذه الفعلية بحيث تكون ممتدة في الامتدادات الثلاثة: الطول، العرض، العمق.

الجسم: هو الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فعلية الامتداد في الجهات الثلاث هي الجسم، وبالتالي ـ وكما سيأتي ـ فإن الجسم مركب من المادة والصورة الجسمية.

إشكال على الصورة والنفس: لقد كان للمصنف ﷺ رأي مخالف لهذه القسمة، حيث لم يقبل بدخول الصورة والنفس كأقسام للجوهر إلاً بالعرض لا بالذات، والسبب الكامن وراء ذلك واحد مشترك بين الصورة والنفس. وهو ـ وكما عرفت في المرحلة الخامسة ـ أنَّ الفصل لا يندرج تحت جنسه ولا يكون الجنس داخلاً في حدّ الفصل، وكذلك عرفت أنَّ الصورة والفصل هما شيء واحد ذاتاً وإنّما الاختلاف بالاعتبار، فليكن هذا الكلام كبرى وصغرى في القياس التالي:

الفصل غير مندرج تحت جنسه

الصورة فصل

∴ الصورة غير مندرجة تحت جنسها

فإذا كان الجوهر جنساً للصورة، فلا تكون مندرجة تحته، وكذلك الأمر بالنسبة للنفس، حيث إنَّ النفس فيما له نفس صورة للنوع. الجوهري، حيث «يصح أن يقال لها ـ النفس ـ بالقياس إلى المادة التي تحلها، فيجتمع منهما جوهر نباتي أو حيواني صورة...»[1]، والمادة التي تحلها النفس هي

---

(١) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـق، الطبعة الأولى، ص ١٥.

الجسم الطبيعي، حيث تعرَّف النفس بأنها: كمال أول لجسم آلي[1].

بعد أن فرغ ﷺ من مفاد ما هو بمنزلة ما الشارحة للجواهر الخمسة، تراه يشرع بدءاً من الفصل التالي بمفاد هل البسيطة، حيث يثبت وجود كل من تلك الجواهر، وذلك ابتداءً بالجسم، لخفة مؤنة إثباته، حيث سيكون جسراً يمكن العبور من خلاله الإثبات الجواهر الأربعة الأخرى.

(١) شرح الإشارات: الشيخ الرئيس ابن سينا، النمط الثالث.

إشارات الفصل:

النفس صورة وكمال وقوّة: بعد أن أثبت الشيخ ﵀ أنَّ هناك مبدأ للآثار التي تترتب على الأجسام من تغذية ونمو وتوليد المثل، سمَّى ذلك المبدأ بالنفس، وأوضح أنَّ هذا الاسم إنّما هو لذلك المبدأ لا من حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة ما له، أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل ثمَّ راح يطلق على ذلك المبدأ أسماء أخرى من جهات مختلفة، فهو صورة بالقياس إلى المادة التي هي محل له وهو قوة بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال والآثار، وهو كمال لأنَّ به تكمل طبيعة الجنس الناقصة المبهمة. لكنَّه رأى أنَّ الكمال أولى بتعريف النفس من الصورة والقوة وأوضح وجه تلك الأولوية[1].

العقل والمَلك والروح: هذه أسماء لمسمى واحد، حيث إنَّ ما هو عقل مجرّد عند الحكماء هو روح عند أهل الله، وهو ملاك عند أهل الشريعة.

---

(١) النفس من الشفاء المقالة الأولى الفصل الأوّل.

الفصل الثالث:

في الجسم

لا ريب أنَّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسمية التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتصالية عند الحس، فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟

وعلى الأوّل، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني فهل الأقسام التي هي بالفعل ـ وهي التي انتهى التجزي إليها ـ لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً وعقلاً؛ لكونها أجساماً صغاراً ذوات حجم، أو أنّها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً، لعدم اشتمالها على حجم، وإنّما تقبل الإشارة الحسيّة، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكلٍّ من الشّقوق المذكورة قائل.

فالأقوال خمسة:

الأوّل: أنَّ الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوة متناهية، ونسب إلى الشهرستاني.

الثاني: أنّه متصل حقيقة كما هو متصل حساً، وهو منقسم انقسامات غير متناهية ـ بمعنى لا يقف ـ أي أنّه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين، ونحوه، حتى إذا لم يعمل الآلات القاطعة في تقسيمه لصغره، قسّمه الوهم، حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ،حكم العقل كلياً بأنّه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل ـ لكونه ذا حجم، له طرف غير طرف ـ يقبل

القسمة من غير وقوف، فإنَّ ورود القسمة لا يعدم الحجم، ونسب إلى الحكماء.

الثالث: أنّه مجموعة أجزاء صغار لا تخلو من حجم، تقبل القسمة الوهمية والعقلية، دون الخارجية، ونسب إلى ذيمقراطيس.

الرابع: أنّه مؤلّف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجا ولا وهماً ولا عقلاً، وإنّما تقبل الإشارة الحسيّة، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم، تمرّ الآلة القطّاعة من مواضع الفصل، ونسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها ـ كما في القول الرابع ـ إلاَّ أنَّها غير متناهية.

ويدفع القولين الرابع والخامس، أنَّ ما ادعي من الأجزاء التي لا تتجزّأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة. وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها. على أنَّها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة، وقد أقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ وجوه من البراهين مذكورة في المطولات.

ويدفع القول الثاني وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتصالٍ واحد جوهريٍّ من غير فواصل كما هو عند الحس، وقد تسلم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علمية ممتدة أنَّ الأجسام مؤلَّفة من أجزاء صغار ذرية مؤلَّفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم، وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

ويدفع القول الأوّل: أنّه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس؛ لجمعه بين القول باتصال الجسم بالعقل، وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، ثابت لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأوّليّة التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، وإليها تتجزّأ الأجسام النوعية دون غيرها على ما تقدمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما.

الشرح:

هناك أمور ثلاثة تعرض لها المصنف ﵀ في الفصل السابق:

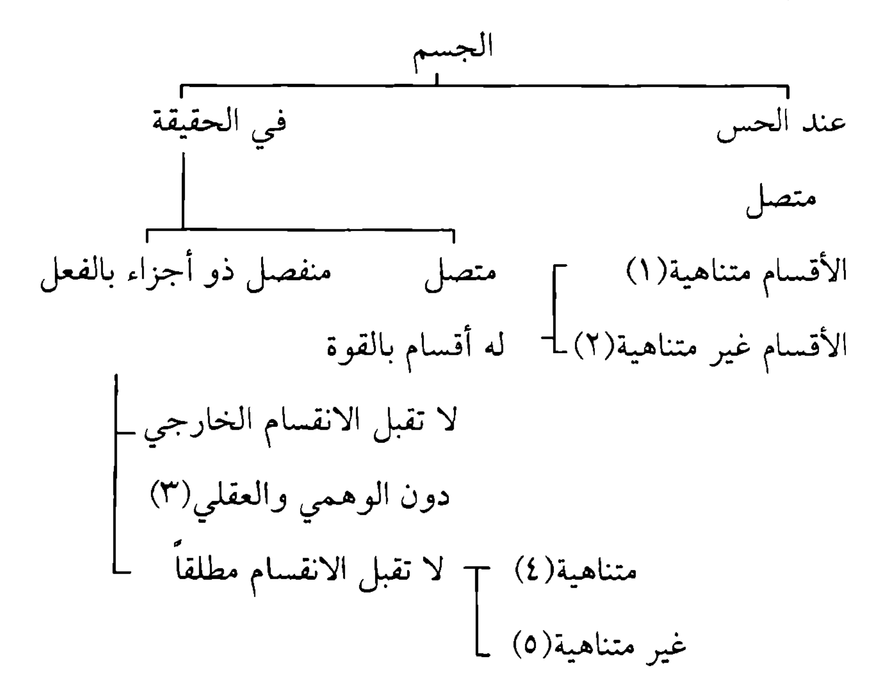
١. هل البسيطة للجسم.

٢. الأقوال في طبيعته؛ ونقدها.

٣. رأي المصنف ﵀.

الأوّل: هل البسيطة للجسم: لا يحتاج إثبات وجود الجسم إلاّ لوجدان سليم، فهو يقضي بوجود أجسام مختلفة متنوعة، لذلك نجد المصنف ﵀ تناول مفاد هل البسيطة للجسم على عجل، وذلك حين قال: «لا ريب أنّ هناك أجساما...».

الثاني: الأقوال: هذا ما سوف نعرضه من خلال المخطط التالي:



أصحاب الأقوال:

الأوّل: ينسب إلى الشهرستاني.

الثاني: نسب إلى الحكماء.

الثالث: نسب إلى ذيمقراطيس.

الرابع: نسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: ينسب عادة إلى النظّام[1]. وقد شكك بعضهم في هذه النسبة.

أمَّا نقد الأقوال، فقد بدأ المصنف رحمه الله بنقد الرابع والخامس: وهما:

الرابع: الجسم متصل عند الحس منفصل في الحقيقة، أي مؤلف من أجزاء، وهذه الأجزاء:

- متناهية.
- لا تقبل الانقسام مطلقاً.

الخامس: الجسم متصل عند الحس منفصل في الحقيقة أي مؤلف من أجزاء، إلاَّ أن هذه الأجزاء:

- لا تقبل القسمة مطلقاً.
- غير متناهية.

ولو أجرينا المقارنة التالية بينهما لسهل نقدهما:

القول الرابع	القول الخامس
ـ أجزاؤه متناهية	ـ أجزاؤه غير متناهية
ـ لا تقبل الانقسام مطلقاً	ـ لا تقبل الانقسام مطلقاً

---

(١) شرح المنظومة المختصر، مصدر سابق: ٤٠٩.

الإشكال المشترك الذي يوجه إلى كلا الرأيين هو على عدم الانقسام مطلقاً، حيث إنَّ أمر هذه الأقسام يدور بين أمرين:

١. ذوات حجم.

٢. ليست ذوات حجم.

فإذا كانت ذوات حجم وامتداد في الجهات الثلاث عندئذ لا يوجد ما يمنع من الانقسام، وإن لم تكن ذوات حجم، فكيف يتحقق مِن اجتماعها جسم ذو حجم، أضف إلى ذلك استحالة الجزء الذي لا يتجزأ.

ويختص الخامس بالإشكال على عدم تناهي الأجزاء، إذ كيف يتشكل جسم ذو حجم متناهٍ ومحدود من أجزاء غير متناهية؟

والذي يندفع به القولان الأوّل والثاني هو التالي، لكن بعد المقارنة:

القول الأوّل	القول الثاني
ـ الأقسام التي بالقوة متناهية	ـ الأقسام التي بالقوة غير متناهية
ـ الجسم بسيط في الحقيقة كما هو عند الحس	ـ الجسم بسيط في الحقيقة كما هو عند الحس.

أيضاً هناك إشكال مشترك بين القولين السابقين، وهو أنَّ الوجوه التي أقيمت على تلك البساطة موهونة، سيما التجارب الحديثة، وهناك إشكال خاص بالثاني، وهو عدم تناهي الأجزاء التي يتشكل منها جسم متناهٍ محدود، إذ كيف لمحدود متناه أن يتألف من أقسام غير محدودة وغير متناهية، وإشكال خاص بالأول حيث جمع بين اتصال الجسم بالفعل من جهة وبين انقسامه بالقوة إلى أقسام متناهية، وهذا ما يرد على الثالث أيضاً.

ومن الملفت أنَّ المصنف ﷺ لم يناقش القول الثالث، الذي طوّره

وعدّله ليصبح رأياً له جديداً في الآراء المختلفة في طبيعة وحقيقة الجسم الطبيعي.

رأي المصنف رحمه الله في الجسم: ذهب الطباطبائي رحمه الله إلى أن الجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، إنّما هو جزء صغير صلب لا يخلو من حجم يقبل القسمة الوهمية دون الخارجية، وليس الجسم هو مجموعة أجزاء صغار كما ذهب إليه ذي مقراطيس.

إذن كان يعتقد ذيمقراطيس أن الجسم الذي هو أحد أقسام الجوهر الخمسة إنّما هو مجموعة أجزاء، بينما ذهب العلامة رحمه الله إلى أن الجسم إنّما هو أحد تلك الأجزاء لا مجموعها.

إشارات الفصل:

فلسفية البحث: هناك تساؤل يفرض نفسه بعد المرور على تلك الآراء المتعددة في حقيقة الجسم، وهو هل أنَّ البحث هذا ـ في الجسم ـ بحث فلسفي أم علمي تجريبي؟ أم أن البحث يشتمل على الأمرين فهو في مرحلة منه فلسفي وفي مرحلة أخرى علمي؟

الجواب يتوقف على ما سمعته في الأبحاث السابقة من أنَّ المسألة إنّما تكون فلسفية إذ كانت تدور حول الموجود من زاوية وجوده، وأمَّا إذا كانت تدور حول الموجود من ناحية حالاته وخواصه فهي علمية غير فلسفية. أمَّا ما نحن فيه فقد انقسم البحث في هذا الفصل إلى ما يشكل مسألة فلسفية، وهذا ما تجلى في بداية هذا الفصل، حيث أشار المصنف رحمه الله إلى وجود الجسم إشارة عاجلة وذلك حين قال: «لا ريب أنَّ هناك أجساما...» وأمَّا ما دون ذلك فمنهم من اعتبره بحثاً علمياً محضاً، ومنهم اعتبره بحثا فلسفياً غير خالص حيث يعتمد في المسألة هذه على التجربة. ومنهم من اعتبره بحثاً فلسفياً محضاً، وذلك كالشيخ الرئيس رحمه الله[1]، ثمَّ إنَّ الجسم الطبيعي هو موضوع للعلم الطبيعي من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وأمَّا البحث عنه من زاوية وجوده أو جوهريته أو مبدئيته فهو بحث فلسفي محض، أمَّا الأوّل فواضح. وأمَّا الثاني والثالث فلأن البحث عن جوهرية الشيء بحث عمَّا يقوم ماهيته، والبحث عمَّا يتركب منه الشيء بحث عمَّا يقوم وجوده[2].

---

(١) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، التعليقات، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرّحمن بدوي، نشر: مكتب الإعلام في الحوزة العلميّة، قم، ص ١٧٢.

(٢) راجع تعليقة صدر المتألهين رحمه الله على الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

فبعد أنْ تُثبت الفلسفة الأولى موجوداً جوهراً مركباً من مادة وصورة يبدأ البحث حول حالاته وشؤونه في علم يختص به وهو العلم الطبيعي أو الطبيعيات، حيث يتناول الجسم الطبيعي بالبحث من حيث حقيقته واتصاله أو انفصاله.

الأصل الموضوع: قال المصنف ﷺ: «... وليكن أصلاً موضوعاً لنا...» تقدم الكلام حول الأصل الموضوع في مقدمة هذا الكتاب، حيث جاء في تعريف الأصول الموضوعة: «... فهي عبارة عن أصل أو مجموعة أصول تتكئ عليها أدلة العلم، وهذه الأصول ليست بديهية قطعية، وليس هناك دليل بالفعل على صحتها، لكنها تؤخذ مصادرات مفروضة الصحة، على أنّه يمكن أن تتخذ بعض الأصول طابعاً فرضياً وضعيّاً في علم، لكنها أصول قام الدليل عليها في علم آخر...»[١].

الجزء الذي لا يتجزّأ: قال العلامة الحلي ﷺ: «أقول: هذه مسألة اختلف الناس فيها، فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى أنَّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، فذهب بعضهم إلى تناهيها وبعضهم إلى عدمه، وذهب الباقون إلى أنَّ الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس، لكنّه يقبل الانقسام إمَّا إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له، أو إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء، وقد نفى المصنف ﷺ الجزء الذي لا تتجزأ...»[٢]، أمَّا الدليل على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ فيمكن عرضه من خلال ما يلي:

الفرض: هناك جسم.

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٢: ١٧ـ ١٨، وقواعد كلي، مصدر سابق ١: ١.

(٢) كشف المراد، مصدر سابق: ٢٢٢.

المدّعى: هذا الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ.

البرهان: لو كان عندنا جسم مؤلف من أجزاء لا تتجزّأ مثـل: أ و ب، و ح، وكان ب يتوسط بين الآخرين، فإنَّه توجد حالتان:

١. يفصل (ب) (أ) عن (ح) ويحجب أحدهما عن الآخر، فـلا تكـون مماسة بينهما.

٢. لا يفعل ذلك بحيث يكون بين (ب) و (ح) مماسة.

وهما بلا شك حالتان باطلتان، أمَّا الأولى فلأنها تؤدي إلى انقسام (ب) إلى قسمين، قسم يماس به قسماً من (أ) وقسماً آخر يماسُّ به قـسماً مـن (ح)، وهذا خلف مدعى من ذهب إلى تركب الجسم من أجزاء لا تتجزّأ لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً.

وأمَّا الثانية فللـزوم التـداخل بـين الأجـزاء، حيـث فرضـنا (ب) غيـر حاجب ومانع لـ (أ) و(ح) عن التماس، فإذا لم يكن هناك مانع من التماس ويقع التداخل بين الأجزاء، وهو خلف اصل النظرية التـي ترتكـز علـى أنَّ الجسم مركب من أجزاء، حيث يصبح بسيطاً متصلاً في الحقيقـة كمـا هـو كذلك عند الحسّ، وبالتالي فالجسم ليس مركباً من أجزاء حتى تصل النوبة في أن هذه الأجزاء تتجزّأ أم لا؟.

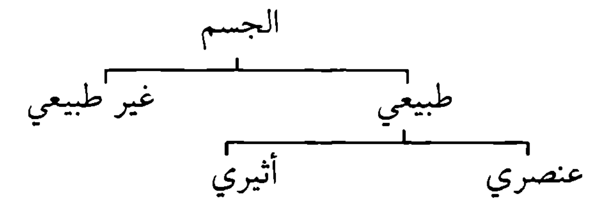
ذيمقراطيس: واحد من أكابر الحكماء الذين كانوا قبل سقراط، لقد كان معاصراً لا «لأبقراط» الطبيب بل كان يُعرب بأبي الطب، الذي يكـشف عـن جلالة قدر هذا الحكيم أنَّ المعلم الأوّل أرسطو كان يقـدِّم آراءه علـى آراء أستاذه أفلاطون، لقد كان ذيمقراطيس متبحّراً في فروع عدة مـن المعرفـة، وهو مَن يُعرف بالفيلسوف الضاحك[1]، وهو مَن ينسب إليه القول بالاتفاق

---

(١) راجع سير حكمت در أوربا: ١٧ـ ١٨، وشرح المطهري المختصر للمنظومة: ٤٠٩، وشرح خطبة التوحيد (بالفارسية): الحكيم إلهي قمشه أي: ٢٠٨، نشر: دفتر انتشارات إسلامي، طبعة الأولى ١٣٨٢.

بشقيه البخت السعيد والآخر الشقي، وأن الكائنات تكون بالطبيعة[١].

تقسيم الجسم: ينقسم الجسم إلى الأقسام التالية:



والعنصري بحسب ما مرّ من الاختلاف في حقيقته هو العنصر أو المركب من العناصر وما يتولد منها، والأثيري هو جسم الفلك، والأثير هو المفضّل، حيث كان الفلك مفضّلاً على العنصري بناءً على عقيدتهم من أنّ له طبيعة خاصة فهو ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس، وغير الطبيعي هو الصناعي، وذلك كالسرير والكرسي وغيرها من المصنوعات، ومن المعلوم أنّه يراد بالجسم عند الإطلاق الجسم الطبيعي دون الآخر الصناعي؛ وذلك لأنّه الأكمل والأتم والأشهر.

---

(١) ابن سينا: أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـق، الطبعة الأولى. الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل.

الفصل الرابع:

في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية

إنَّ الجسم من حيث هو جسم ـ ونعني به ما يحدث فيه الامتداد والجرمي أولاً وبالذات ـ أمر (بالفعل)، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة ولواحقها أمرٌ (بالقوة) وحيثية الفعل غير حيثية القوة؛ لأنَّ الفعل متقوم بالوجدان، والقوة متقومة بالفقدان، ففيه جوهر هو قوّة الصور الجسمانيّة، بحيث إنّه ليس له من الفعلية إلاَّ فعليّة أنّه قوة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسمية التي بها الفعلية صورة مقومة لها، فتبيّن أنَّ الجسم مؤلّف من مادة وصورة جسمية، والمجموع المركب منهما هو الجسم.

تتمة: فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانيّة جميعاً، وتسمّى: (المادة الأولى) و (الهيولى الأولى)، ثمَّ هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النّوعيّة اللاحقة، وتسمّى: (المادة الثانية).

الشرح:

إنّما يتم هذا البحث بناءً على رأي مَنْ ذهب إلى أنَّ الجسم مركب وليس بسيطاً، والدليل الذي يقام لإثبات أجزاء هذا الجسم يسمّى برهان (القوة والفعل)، حيث يتبيّن من خلاله أنَّ الجوهر الجسماني مركب من جوهرين اثنين: المادة والصورة الجسمية وذلك بالبيان التالي: ثبت أنّه عندنا أجسام، ويلاحظ أنَّ لكل جسم حيثيتين، إحداهما غير الأخرى حيث نجد أنَّ كلَّ جسمٍ ممتدٌ فعلاً في الأبعاد الثلاثة، إذن له فعلية ولو بهذا المقدار، وسوف يأتي أن منشأ كل فعلية إنّما هو بصورة من الصور، إذن هناك جوهر في الجوهر الجسماني يعطيه تلك الفعلية، وهذا ما يمكن أن يصاغ بصورة القياس التالي:

الجسم ذو فعلية

كل ذي فعلية ذو صورة

∴ الجسم ذو صورة

أمّا الكبرى، فلأن منشأ الفعلية هو صورة من الصور، وأمّا الصغرى، فإنّ الفعلية المقصودة هي فعلية الامتداد في الأبعاد الثلاثة، وبه ـ أي بهذا الامتداد ـ تتحقق الجسمية، والصورة التي تحقق هذه الفعلية ـ فعلية الامتداد ـ تسمّى بالصورة الجسمية.

وأمّا الحيثية الثانية فهي حيثية إمكان لحوق الجسم من تغيرات وتحولات، فهو ـ أي الجسم ـ يقبل مثل هذه التغيرات والتحولات، ومن المعلوم أنَّ الفعليّة متقوّمة بالوجدان بينما القابلية متقومة بالفقدان، وأحدهما غير الآخر جزماً، وكلاهما جوهر، أمّا الصورة فلأنها موجودة في موضوع

غير مستغنٍ عنها في وجوده، وأمّا المادة فهي كذلك لاستحالة التسلسل، إذ لو كانت عرضاً لاحتاجت إلى جوهر يكون موضوعاً لها توجد فيه.

إذن فالجسم يتركب من جوهرين:

المادة الأولى: والصّورة الجسميّة.

المادة الثّانية: هي قبال الأولى التي هي جوهر مبهم غير متحصل وليس له فعلية سوى فعلية قبول الفعليات، وقد علمت أنّ هذه المادة إنّما تتحصّل وتحصل على فعلية الوجود بالصورة الجسمية، فتشكل معها مادةً قابلة للصور النوعية، كالتراب والنار، والماء والهواء، حيث يكون الجسم المركب من مادة أولى وصورة جسمية مادة قابلة للصورة النارية مثلاً، وهي المادة الثانية، وعندما يقال ثانية، لا يعني أنّ هناك ثالثة ورابعة، بل ثانية في قبال الأولى، حتى وإن كانت خامسة أو سادسة، وهذا كما في المعقول الثاني حيث يراد به ما ليس بأول حتى وإن كان ثالثاً مثلاً، «فإنّ النوعية مثلاً معقول تانٍ مع أنها معقول رابع، فإن الانسان مثلاً إذا حذف مشخصاته بنظر ثمّ إذا قاسه العقل إلى أفراده ورآه غير خارج عنها طرأه الذاتيه وهي المعقول الثالث، إذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة أخذته النوعية، وهي المعقول الرابع ...»[1] اذاً كله معقول تانٍ لأنه ليس بأول.

فالكليّة معقول ثانٍ والنوعية معقول ثانٍ، مع أنّ النوعية متفرعة على الكلية، فهي معقول ثالث، إذن المادة الثانية هي ما يكون في قبال الأولى.

---

(١) شرح المنظوم اقسم الحكمة: مصدر سابق: ج٢ ص ١٦٤ حاشية للحكيم السبزواري.

إشارات الفصل:

تعريف الهيولى: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

بجوهرٍ ذا محضُ قوة الصّور جسميّة حدّ الهيولى مشتهر

أي الحد المشهور والتعريف المتداول للهيولى هو أنّها جوهر بسيط هو محض قوة الصور الجسمية، وليست النفس في مرتبة العقل الهيولاني كذلك فتندرج تحت الهيولى، وإنّما هي بالقوة بالقياس إلى العلوم الحصولية، وليست هي محض القوّة.

الهيولى عند المشائين: الهيولى عند المشاء جوهر بسيط يقبل الصور الجسمية من العناصر والأفلاك والأجرام العلويّة مطلقاً، وهي عندهم كالرّق المنشور، وتلك الصور كالنقوش المرتسمة عليه، ولا تعين فعلي لذلك الجوهر البسيط سوى تعين القوة، ويقال لها: المادة أيضاً، وهي معرّب (مايه) ـ كلمة فارسية. وتقال لها السنخة أيضاً.

أسامي الهيولى: يذكر للهيولى المادية الأسماء التالية: العنصر، اسطقس، والموضوع، والهيولى، والطينة، والمادة[1]، قال الشيخ في الفصل الثاني من أولى طبيعيات الشفاء...: «وهذه الهيولى من جهة أنّها بالقوة قابلة لصورة أو لصور تسمّى هيولى لها، ومن جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة تسمّى في هذا الموضع موضوعا لها، ومن جهة أنّها مشتركة للصور كلها تسمّى مادة وطينة، ولأنها منحل إليها بالتحليل فيكون الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب تسمّى اسطقساً، ولأنّها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمّى عنصراً، فكأنها إذا ابتدئ منها يسمّى عنصراً، وإذا ابتدئ من المركب وانتهى إليها يسمّى اسطقساً».

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري: تعليق آية الله حسن زاده آملي، مصدر سابق ٤: ١٦٧.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

أسماؤها في الاصطلاح تختلفُ   بالاعتبارات التي الآن أصف

فعنصرٌ من حيث منها التُئم   واسطقس إذا إليه اختتما

موضوع إذ بالفعل جا قبولا   من حيث ما بالقوة هيولى

للاشتراك بين ما استعدّه   من صور فطينة ومَدَّه

وآخر الأسما لموضوع العرضْ   ومتعلق النفوس مُنْتَهض

الفصل الخامس:

في إثبات الصورة النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيّناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة، وليس هو المادة الأولى؛ لأنَّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل، والجسمية المشتركة لأنها واحدة مشتركة، وهذه الأفعال كثيرة مختلفة، فلها مبادٍ مختلفة، ولو كانت هذه المبادئ أعراضاً مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسمية، لما سمعت من إشتراكها بين الجميع، فهي جواهر منوّعة تتنوع بها الأجسام، تسمّى: (الصور النوعية).

تتمة: أول ما تتنوع الجواهر المادية ـ بعد الجسمية المشتركة ـ إنّما هو بالصور النوعية التي تتكون بها العناصر، ثمَّ العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها، وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعاً، وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً موضوعاً، وقد أنهاها الباحثون أخيراً إلى ما يقارب من مئة وبضع عنصر.

الشرح:

يذهب المصنف ﷺ في هذا الفصل إلى إثبات مصداق آخر من مصاديق الصورة، وهي الصورة النوعية، وذلك من خلال المقدمات التالية:

١. عندنا أجسام موجودة في الخارج، وهذا ما تمَّ إثباته سابقاً.

٢. تترتب على تلك الأجسام آثار، كالنمو، بعضها حار، وبعضها بارد...

٣. تلك الآثار مختلفة متنوعة.

٤. لهذه الآثار مبادئ.

٥. تلك المبادي مختلفة متنوعة.

٦. ليست تلك المبادئ، الصورة الجسمية، والمادة الأولى.

الذي يحتاج إلى بحث هو المقدمات الثلاث الأخيرة، أمَّا الأولى، منها فلاستحالة وجود أثر من دون مؤثر، وهذا ما سوف يأتي التنبيه عليه في مرحلة العلّة والمعلول، وأمَّا الثانية، فلأن اختلاف الاثار يكشف إنّاً عن اختلاف المؤثرات، ولاستحالة صدور معاليل كثيرة بما هي كثيرة من علة واحدة بما هي واحدة، وأمَّا الثالثة، فلأنَّ الصورة الجسمية والمادة الأولى مشتركتان في كل الأجسام، فلو كانت الصورة مبدأ وهي واحدة مشتركة لما كان عندنا آثار متنوعة بل كانت على وتيرة واحدة وهذا كما ترى وكذلك المادة، وللمادة دليل يخصها في نفي كونها مبدأً لتلك الآثار وهي كونها معدومة الفعليّة، والآثار فعليات فكيف لما لا فعلية له إلاَّ عدم الفعلية أن يكون مبدأ لفعلية من الفعليات، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي من الشكل الثاني:

لا شيء من المادة بفعليّ

مبدأ الفعلي فعليّ

∴ لا شيء من المادة بمبدأ لفعلي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ذا صــور نوعيــة جــسم ثُقِــف مبــادئ الآثــار اللــواتي تختلــف

لــشركة الــصورة والهيــولى مــع كــون شــأن هــذه قبــولا

أي هذه صور نوعية هي جسم، لأنها تقوم الجسم أيضاً كما تقومه الصورة الجسمية، وهذه الصور أيضاً هي مبادئ الآثار المختلفة، ثمَّ أشار في البيت الثاني إلى الدليل على وجود الصور النوعية، إذ لا يوجد جسم من دون صورة نوعية، فهي تحصّله وتقوم وجوده.

وبالتالي فإن مبدأ وبداية اختلاف الأجسام وتنوعها هو الصور النوعية.

إشارات الفصل:

الصور النوعية مقومة: قال الحكيم السبزواري ﷺ: «إيراد مبحثه في ذيل البحث عن مقومات الجسم للإشارة إلى أنَّها أيضاً من مقومات الأجسام النوعية، وأنَّها أيضاً محصلة للهيولى المجسّمة ومتلازمتان فإنَّ الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية، وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى»[١].

سبب اختلاف الصور النوعية: «إن قيل ما سبب اختلاف تلك الصور؟... قلت: وأمَّا سبب اختلافها فعلى قول الإشراقيين، وهو الحق، أنَّها ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كل منها منحصر في الشخص الإبداعي، فإن موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الأعلى، وعلى قول المشائين أنَّها ظلال للصور المرتسمة العلمية، وأمَّا اختلاف أولات الأظلة مفهوماً فهو ذاتي، أو لاختلاف الأسماء والصفات للحق جلَّ شأنه، وهي لا مجعولة بلا مجعولية وجود المسمى والموصوف، كما هو طريقة العرفاء، فالاختلاف النوعي هذا حاله، وأمَّا الاختلاف الأفرادي فبالمادة ولواحقها...»[٢].

العناصر الأربعة: «... إنَّ الطبيعيات والرياضيات القديمة:

١. ذهبت إلى أنَّ العناصر ـ والأصول الأوّليّة للمركبات ـ باستثناء الأجسام الفلكية ـ أربعة: النار، الهواء، الماء، التراب.

٢. أثبتت وجود الأفلاك ذات الأجرام الكوكبية.

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري ٤: ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٣١.

٣. وقفت على الأنواع الثلاثة، التي هي الإنسان، والحيوان، والنبات ـ عدا التركيبات المعدنية والكائنات الجويّة كالشهب، والبرد، والثلج ـ ومن ثمَّ أثبتت الفلسفة لكل واحد منها صورة نوعية مستقلة نظير العنصرية، والصورة الفلكية والكوكبيّة، والصور النباتية، والصور الحيوانية والصورة الإنسانية.

لكن التقدم الجديد للعلوم طوى تلك الصفحة، وفتح صفحة جديدة:

١. ألغى العناصر الأربعة القديمة، وظهرت حتى الآن عناصر كثيرة.

٢. أثبت عدم وجود أفلاك، وإن أكثر الحركات السماوية المشهورة ترجع إلى الأرض، والنجوم تتركب من العناصر التي أوجدت الأرض.

٣. جزّأ العناصر إلى جزئيات، والجزئيات إلى ذرات، والذرات إلى أجزاء أخرى كالبروتون والالكترون...»[١].

قال الشيخ رحمه الله: «انظر إلى حكمة الصانع بدء فخلق أصولاً، ثمَّ خلق منها أمزجة شتى، وأعدَّ كل مزاج لنوع، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال، وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان؛ لتستوكره نفسه الناطقة»[٢]، فالأصول هي العناصر الأربعة، والأمزجة هي المواليد الثلاثة: المعدن، والنبات، والحيوان، حيث كان المعدن هو الأبعد عن الاعتدال وأقرب إلى العناصر والأقرب هو مزاج الإنسان، وهناك عرض عريض للاعتدال حتى بين أنواع المولود الواحد، حيث إنَّ النخل وهو نبات هو أشرف من غيره وذلك لأنَّه أقرب النباتات

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق ٣: ١٩٦.

(٢) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، في علم المنطق، نشر البلاغة ـ قم المقدسة، ١٣٧٥هـ.ش. الطبعة الأولى للنّاشر، ج ٢، ص ٢٨٦.

إلى الحيوان، والدود أو الحيوان وحيد الخلية هو الأقرب إلـى النبـات مـن غيره من الحيوانات، فهو الأدنى من الحيوان، والمرجان ـ كما يقولون ـ هو الأقرب من الحيوان والأشرف من النباتات[١].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ٨.

الفصل السادس:

في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمتان، لا تنفكُّ إحداهما عن الأخرى.

أمَّا أنَّ المادة لا تتعرّى عن الصورة، فلأن المادة الأولى حقيقتها أنَّها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلاَّ متقومة بفعلية جوهرية متحدة بها، إذ لا تحقق لموجود إلاَّ بفعلية، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة، فإذن المطلوب ثابت.

وأمَّا أنَّ الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها؛ فلأن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغيير وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعة، وما فيه القوة، الإمكان لا يخلو من مادة، فإذن المطلوب ثابت.

الشرح:

يريد المصنف رحمه الله في هذا الفصل أن يبين العلاقة القائمة بين الجوهرين اللذين يتركب منهما الجوهر الجسماني، ثمَّ في الفصل التالي يبحث في طبيعة هذه الملازمة. هناك تلازم وعلاقة لا تنفكُّ بين المادة والصورة، وهي التي من شأنها مقارنة المادة وعدم التجرد عنها، لا مطلق الصورة لها هذا الشأن.

دليل ملازمة المادة للصورة: يمكن عرض هذا الدليل من خلال ما يلي من مقدمات:

١. توجد مادة.

٢. تحقق الموجود بفعلية.

٣. الفعلية هي الصورة.

٤. المادة بالقوة بالنسبة لجميع الفعليّات.

أمَّا الأولى، فلوجود الأجسام التي تتركب من مادة أولى وصورة جسمانية، إذن هذه المادة موجودة بفعليّة؛ لأنَّ ما هو بالقوة من جميع الجهات لا وجود له، وقد وجدت المادة إذن فلها فعلية، وفعليتها هذه بالصورة الجسمية، لأنك عرفت أنَّ أوّل صورة ترتبط بالمادة هي الجسمية ثمَّ بعد ذلك النوعية، وبالتالي فمادامت المادة موجودة فهي متلبسة بفعليةٍ وهي الصورة الجسمية.

دليل ملازمة الصورة للمادة: أيضاً يمكن عرض هذا الدليل من خلال المقدمات التالية.

١. هناك تغير في الأنواع المحسوسة.

٢. هذا التغير والتبدل مسبوق بإمكان وجوده.

٣. هذا الإمكان عرضٌ لا جوهر.

٤. العرض لأبُدَّ له من موضوع.

٥. موضوع ذلك العرض المادة.

أمَّا الأولى: فهي أمر مشاهد محسوس، حيث نرى الماء يتحول إلى بخار، والخشب إلى رماد.

وأمَّا الثانية: فلما سيأتي في المرحلة العاشرة من أنَّ كل حادث زماني مسبوق بقوّة وجوده، وأمَّا الثالثة فلمّا يأتي في المرحلة المشار إليها أيضاً من أن ذلك الإمكان موجود خارجي لاتصافه بمواصفات الوجود الخارجي من شدة وضعف، وقرب وبعد وهو ليس بجوهر وإنّما عرض يحتاج إلى موضوع، اصطُلح على موضوع هذا الإمكان المادة، وإذ لا مادة فلا إمكان وإذ لا إمكان فلا تغير، والأخير باطل، إذن يوجد تغير والتغير كاشف عن وجود إمكانه، وهو كاشف عن وجود موضوعه، الذي هو المادة، إذن البخار ـ مثلاً ـ وهو صورة ملازم للمادة، إذن ثبت أنَّ هناك تلازماً خارجياً بين المادة والصورة، وظهر أنَّ سبب هذا التلازم إنّما هو الاحتياج المتبادل بين كل منهما. لكن هذا الفصل لم يكشف عن ذلك الاحتياج مفصَّلاً، لذلك ستجد أنَّ الفصل اللاحق هو الذي حمل على عاتقه مهمة إظهار الاحتياج المتبادل بين المادّة والصورة بشكل تفصيلي بعد أن كان في هذا الفصل مجملاً. فإذا ما علمت هناك أنَّ احتياج الصورة للمادة في شيء غير الشيء الذي تحتاج فيه المادة للصورة يندفع الدور الذي قد يلوح في الذهن للوهلة الأولى.

إشارات الفصل:

الدليل أخصُّ من المدّعى: إنَّ الدليل الذي سيق لإثبات الملازمة بين الصورة والمادّة ـ وهو ما عرضناه مفصّلاً ـ أخصّ من المدَّعى؛ وذلك لأنَّ المدّعى هو الملازمة ما بين الصورة التي من شأنها أنْ تقارن المادّة والتي هي الجسميّة والنوعية وما بين المادّة، أولى كانت أم ثانية. غير أنّ الذي أثبته الدليل إنما هو الملازمة ما بين الصورة النوعية والمادة الثانية ليس إلاّ. ومن المعلوم أنّ كلاً منهما إنّما هو الملازمة من الصورة والمادة لا بشرط.

فإذا ما عدنا إلى الدليل وجدنا أنّه اعتمد على التغيّر الذي يعتري الأنواع التي ينالها الحسُّ والتجربة، وسوف تقف في المرحلة العاشرة على أنّ الذي يقف وراء مثل هذا التغيّر إنّما هي الصور النوعية، حيث تزول صورة لتتلبّس المادة بأخرى بعدها، وذلك كالجسم ـ وهو مادة ثانية ـ المتلبّس بالصورة المائية نراه ولشروط معيّنة يتلبّس بالصورة الهوائية التي تكون مسبوقة بإمكان وقوّة وجودها، وإلاّ لما وجدت أو لما كانت معدومة.

الجواب: إنّ وجود الصورة النوعية التي من شأنها أنْ تقارن المادّة يكشف إنّاً عن وجود الصورة الجسميّة، إذ الصورة النوعية هي منشأ تنوّع الأجسام، والجسم مركّب من مادة أولى وصورة جسميّة، فإذا لم يكن هناك جسم فلا يوجد ما ينوّعه.

فإنْ قيل: هذا الذي قيل إنّما يثبت أصلَ وجود الصورة الجسمية ولا يثبت أنّها ملازمة للمادة، فهو أجنبيٌّ عن المدّعى.

فإنَّه يقال: إنّ الدليل الذي سيق لإثبات المادة الأولى والصورة الجسمية من خلال وجود الجسم كافٍ لإثبات الملازمة، فبما أنّ الجسم لا يكون من

دونهما، فلا تكون إحداهما من دون الأخرى حال وجود الجسم.

دعم وتأييد: «ومن هذا الباب افتقار الأجناس إلى فصولها، فإن الفـصل موصل الوجود إلى الجنس ثمّ إنّ الهيولى في مرتبـة ذاتهـا وجوهرهـا قـوة محضة، لا نصيب لها من الفعلية، إلاّ فعلية أنّها لا فعلية لها. ومن الضروري أنّ الوجود يلازم الفعلية، وهي تقابل القوة، فلا وجـود للهيـولى، بـل هـي بحاجة إلى محصّلٍ فعلي، لتتحصل بتحصله وهو الصورة، والى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله: الهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عـن اسـتعلان قبحهـا، فمهما يكشف قناعها غطت دمامتَها بالكُمّ...»[1].

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ١٦٣.

الفصل السابع:

في أنَّ كلاًّ من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك: أمَّا إجمالاً: فإنَّ التّركيب بين المادة والصورة تركيب حقيقي اتحادي، ذو وحدة حقيقية، وقد تقدم أنَّ بعض أجزاء المركّب الحقيقي محتاج إلى بعض.

وأمَّا تفصيلاً: فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها، فإن الصورة إنّما يتبيّن نوعها باستعداد سابق تحمله المادة، وهي تقارن صورة سابقةً، وهكذا.

وأيضاً هي محتاجة إلى المادة في تشخصها، أي في وجودها الخاص بها، من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بـ (العوارض المشخصة) من الشكل والأين ومتى وغيرها.

وأمَّا المادة فهي متوقفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوم بها، وليست الصورة علة تامةً ولا علة فاعلية لها، لحاجتها في تعيّنها، وتشخصها إلى المادة، والعلة الفاعلية إنّما تفعل بوجودها الفعلي فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات، فهو عقل مجرّد أوجد المادة، وهو يستحفظها بالصورة بعد ـ الصورة التي توجد في المادة.

فالصورة جزء للعلة التامة، وشريكة العلّة للمادة، وشرط لفعلية وجودها، وقد شبَّهوا استبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدلة فلا يزال يزيل عموداً وينصب مكانه آخر.

واعترض عليه: بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحد بالعدد،

فكون صورة ما ـ وهي واحد بالعموم ـ شريكة العلّة لها يوجب كون الواحد بالعموم علةً للواحد بالعدد، وهو أقوى وجوداً من الواحد بالعموم، مع أنَّ العلّة يجب أن تكون أقوى من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب أنَّ تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة محلها، وإذ فرض أنَّ الصورة جزء العلّة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل ـ أعني العلّة التامة ـ ويبطل بذلك المادة، فأخذ صورة ما شريكة العلّة لوجود المادة يؤدي إلى نفي المادة.

والجواب: أنّه سيأتي في مرحلة القوة والفعل أنَّ تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أخرى، بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحدٍ سيّال يتحرك الجوهر المادي فيه، وكل واحد منها حدٌّ من حدود هذه الحركة الجوهرية، فهو موجودة متصلة واحدة بالخصوص، وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة، وقولنا: (إنَّ صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلّة للمادة) إنّما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام.

الشرح:

كما ذكرنا في الفصل السابق فإنّ هذا الفصل قد جاء ليبيّن سرّ ذلك التلازم الذي بين المادة والصورة، تناول المصنف ﷺ هذه المسألة أولاً ثمّ عرج للإجابة على اعتراض قد يرد على الملازمة الأكيدة بين كل من الصورة والمادة.

الأمر الأوّل: لقد تناول المصنف ﷺ احتياج كل من المادة والصورة إجمالاً، ثمّ تفصيلاً.

أمّا إجمالاً فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المركّب من المادة والصورة مركّب حقيقي

المركّب الحقيقي أجزاؤه يحتاج بعضها إلى البعض

∴ المركّب من المادة والصورة يحتاج أجزاؤه بعضها إلى البعض

إذن هناك احتياج متبادل بين المادة والصورة، وقول المصنف ﷺ إنّ المركب الحقيقي ذو وحدة حقيقية يراد منه أنّ الجسم الذي هو مركب حقيقي من المادة والصورة ذو وحدة حقيقية بمعنى أنّ الوحدة تعرض عليه من دون واسطة، كما تعرض الوحدة على الإنسان فيقال: الإنسان واحد، وذلك في قبال الوحدة غير الحقيقية التي تعرض ما تعرض عليه بواسطة، وذلك كعروض الوحدة على زيد وعمرو مثلاً بواسطة الإنسان، لذلك يقال: زيد وعمرو واحد وذلك لأنهما يشتركان في الإنسان الذي هو واحد، وهذا ما يأتي الحديث فيه مفصلاً في مرحلة الواحد والكثير.

إذن ثبت إجمالاً الاحتياج بين المادة والصورة، وهو ـ أي الاحتياج ـ يقف وراء التلازم القائم بين المادة والصورة.

وأمّا تفصيلاً:

أولاً: وجه احتياج الصورة إلى المادة: تحتاج الصورة إلى المادة في أمرين:

١. **التعيّن**: تحتاج الصورة المادة في تعينها، وذلك لأنَّ الصورة المعينة ـ كالبخارية مثلاً ـ تحتاج إلى استعداد سابق، وذلك الاستعداد عرض، والعرض يحتاج إلى موضوع، والموضوع ـ كما سمعت آنفاً وستسمع لاحقاً ـ هو المادة، فإذا لم تكن المادة لم يكن الاستعداد المعين، وإذا لم يكن الاستعداد المعين فلا صورة معينة، وإذ لا صورة معينة فلا وجود لها في نشأتنا هذه.

٢. **التشخّص**: والتشخص هو الوجود الخاص للشيء الذي يستحيل من خلاله تكرر الشيء، والتشخص إنّما يكون[1] بالعوارض من شكل ووضع وأين ومتى، وهي بما أنَّها عوارض فتحتاج إلى محل، ومحلها هو المادة، إذن: الصورة محتاجة في تشخصها إلى العوارض وهي بدورها تحتاج إلى المادة فتحتاج الصورة إلى المادة، وذلك لأنَّ الاحتياج إلى المحتاج احتياج، فإذا كان (أ) محتاجاً إلى (ب) و (ب) محتاجاً إلى (ج) فـ (أ) محتاج إلى (ج).

وثانياً: وجه احتياج المادة إلى الصورة: تحتاج المادة إلى الصورة في وجودها بعد العدم أي حدوثاً، وكذلك تحتاجها بقاءً أي الوجود بعد الوجود، وهو واضح بما تقدم، حيث إنَّ المادة لا توجد من دون فعلية والذي يؤمن لها الفعلية هو الصورة والذي يبقيها في دائرة الفعلية أيضاً

---

(١) إنّما هذا على ما هو المشهور إلى ما قبل المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، وقد وقفت على هذا في الفصل الأخير من المرحلة السابقة.

الصورة، إذن فالمادة لا تنفك حاجتها عن صورة من الصور.

الأمر الثاني: ذكر المصنف ﷺ اعتراضين هما في الواقع على كون الصورة شريكة العلّة في حدوث وبقاء المادة، وقد أجاب عنهما في كلامٍ واحدٍ:

الأوّل: تقرير هذا الاعتراض من خلال ما يلي:

١. الصورة واحد بالعموم، لأنّه قال: صورة ما.

٢. المادة واحد بالخصوص. واحد عددي.

٣. الواحد بالخصوص أقوى وجوداً من الواحد بالعموم.

٤. كيف يصبح الواحد بالعموم وهو الصورة وهو الأضعف وجوداً علةً للمادة التي هي الواحد بالخصوص الذي هو الأقوى وجوداً، مع أنَّ العلّة لابُدَّ أن تكون أقوى من معلولها.

وإليك هذا الاعتراض بصورة القياس التالي:

لو كانت الصورة وهي واحد بالعموم علة للمادة وهي واحد بالخصوص

لكان الأضعف وجوداً علة للأقوى وجوداً

والتالي باطل حتماً، فالمقدم مثله

الملازمة اتضحت من خلال ما تقدم وأمَّا بطلان التالي فلا كلام فيه لبداهته.

الجواب: يمكن دفع هذا الاعتراض، بأننا لا نسلم بأنَّ الصورة واحد بالعموم وإنّما هي واحد بالخصوص كما سوف يأتي في دفع الاعتراض الثاني، ولو فرضنا أنَّها واحد بالعموم فهي ليست بالعلة الفاعلية التي يشترط فيها الأقوائية، وإنّما هي شرط معدٌّ، ولربَّما كان الشرط المعدُّ أضعف أو مساوياً للمعلول في الشدة والضعف.

الثاني: القول بأنَّ الصورة هي شريكة العلّة لا ينسجم مع تبدل الصور الذي يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة محلها، وذلك لأنَّ المادة سوف تبقى ولو آناً ما من دون صورة، وهذا يعدم المادة بلا ريب، لأنَّ المادة على ما عرفت متقومة الفعلية بصورة ما، وهي معدومة آناً ما.

الجواب: الاعتراض في محله بناءً على الكون والفساد، كون صورة وفسادها بعد ذلك لتكون محلها أخرى وهكذا، لكن حقيقة التبدل ليست كوناً وفساداً وخلعاً ولبساً، وإنّما هي لبس بعد لبس، إذ الصورة واحدة تتحرك بالحركة الجوهرية وتترقى فيترتب عليها في كل مرحلة تصل إليها آثار غير آثار المرحلة التي كانت فيها قبل الترقي والتكامل والاشتداد فيُظنُّ أنَّ صوراً عديدة تكونُ واحدةً بعد فساد أخرى، بينما هي صورة واحدة موجود بوجود واحد سيّال تتحرك حركة جوهرية قاطعة مراحل من التكامل، حيث تظهرُ آثار خاصة بكل مرحلة من مراحل ذلك التكامل. والقول بأنَّ صورةً ما هي شريكة العلّة، يوحي بكثرة الصورة وعدم وحدتها، وقد عرفت منشأ هذه الكثرة وأنه ليس في ذات الصورة الواحدة وإنّما في حدودها ومراحلها التي تقطعها في مسيرة تكاملها، فهي المقومة للمادة دائماً أينما وصلت في مراحل تلك المسيرة.

إشارات الفصل:

التعلّق الذاتي: «المراد بالتعلّق الذاتي هو أن يكون التعلّق مأخوذاً في الشيء مهيةً كالمضاف المقولي أو وجوداً كتعلق الصورة بالمادة من حيث إنَّ الصورة في وجودها وتشخصها تحتاج إلى مادة مبهمة، وتعلّق النّفس بالبدن من هذا القبيل، إلاَّ أنَّ الفرق بينهما أنَّ تعلق الصورة بالمادّة في وجودها وتشخصها إنّما هو باحتياجها إليها حدوثاً وبقاءً بخلاف النّفس والبدن حيث إنَّ النفس تحتاج إلى البدن حدوثاً لا بقاءً، فإنَّها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، أي تكون في أوّل حدوثها عين الجسم ثمَّ بالتحول الذاتي والحركة الجوهرية تصل إلى مرتبة العقل الهيولاني... والتعلُّق الذاتي بالمعنى المذكور... يقابل التعلق العرضي، وهو أن يكون التعلق خارجاً عن ماهية الشيء ووجوده معاً وهو المعبّر عنه بالذات المستقلة التي تعرضها الإضافة من خارج، كالأب والابن والملك والربّان والبنّاء ونحوها، حيث إنَّ للأب مثلاً ماهية وهي ماهية الحيوان الناطق في الإنسان ولمهيته وجود ويعرضه الإضافة إلى الابن...»[1].

لا دور في ذلك الاحتياج: كان عمدة الكلام في هذا الفصل هو الاحتياج المتبادل ما بين المادة والصورة، حيث تحتاج المادة للصورة والصورة للمادة، فلعلّه تستشم من ذلك رائحة الدور، حيث الصورة تعتمد على المادة والمادة تعتمد على الصورة، لكن هذا الاستشمام سيكون في غير محله، وذلك عندما يُلاحظ اختلاف الاحتياج، حيث ما تريده الصورة من المادة غير ما تريده المادة من الصورة، ولا مشكل في أن يكون (أ) محتاجاً إلى (ب) في (ح)، أي يطلب (أ) من (ب) (ح) وأن يكون (ب)

---

(١) درر الفوائد: مصدر سابق٢: ٢٩٢.

محتاجاً لـ (أ) في (د) أي يطلب (ب) من (أ) (د)، إذن (أ) يحتاج (ب) في (ح) و(ب) يحتاج (أ) في (د)، نعم لو كان كلٌ من (أ) و (ب) يحتاج الآخر ويطلب منه (د) مثلاً، هذا دور، وهو ممتنع.

الفصل الثامن:

النفس والعقل موجودان

أمّا النفس ـ وهي الجوهر المجرّد من المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً ـ فلما نجد في النّفوس الإنسانية من خاصة العلم، وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول، أنّ الصور العلمية مجردة من المادّة موجودة للعالم حاضرة عنده، ولو لا تجرد العالم بتنزّهه عن القوّة ومحوضته في الفعليّة، لم يكن معنى لحضور شيء عنده، فالنفس الإنسانية العاقلة مجردة عن المادة، وهي جوهر لكونها صورةً لنوع جوهري، وصورة الجوهر جوهر على ما تقدم.

وأمّا العقل، فلما سيأتي أنّ النّفس في مرتبة العقل الهيولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، ولا أي أمر مادي مفروض، فمفيضُها جوهر مجرّد منزّه عن القوة والإمكان، وهو العقل. وأيضاً تقدم أنّ مفيض الفعلية للأنواع الماديّة بجعل المادة والصورة، واستحفاظ المادة بالصورة، عقل مجرّد فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين كثيرة أُخر، ستأتي الإشارة إلى بعضها.

الشرح:

الكلام فعلاً في آخر جوهرين وأشرف جوهرين من الجواهر الخمسة التي هي: المادة والصورة والجسم والنفس والعقل، حيث يراد البحث عن الهلية البسيطة لكل منهما، ولعلّك التفتّ إلى هذا التسلسل المنطقي الراقي في تناول هذه الجواهر، حيث بدأ بالجسم واستند في إثبات وجوده على البداهة والضرورة ثمّ من خلاله أثبت المادة والصورة ثمّ من خلال الإنسان الذي هو مادة ثانية أثبت النفس ومن خلال النفس راح يثبت العقل.

النفس جوهر موجود: لقد اعتمد رحمه الله على أثر لا يُنْكَر وجوده، يترتب على الإنسان، وهو العلم فأثبت من خلاله أمرين من ثلاثة أمور لابُدّ من إثباتها، الأمران هما: وجود النفس وتجردها وأمّا الثالث وهو جوهرية النفس فقد اعتمد على أمر آخر غير الذي اعتمده في إثبات الأمرين الأولين.

أمّا الأمر الأوّل: النفس موجود مجرّد

الفرض: نجد في نفوسنا خاصة العلم، الذي هو حضور أمرٍ مجرّدٍ لأمرٍ مجرّد[1].

المدّعى: الصورة العلمية تحضر لأمرٍ وراء البدن.

البرهان: لو لم تكن الصورة العلميّة تحضر لأمرٍ وراء البدن، لما كان عندنا خاصة العلم، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّه لا معنى لحضور أمرٍ مجرّد وهو الصور العلمية، لأمرٍ ماديّ وهو البدن، إذ المادي لا يكون حاضراً عند ذاته فكيف يحضر

---

(١) أكثر مقدمات هذا البرهان ستتضح في المرحلة الحادية عشر.

غيره عنده؟ وأمَّا التالي، فلأنّه منافٍ لما نجده في أنفسنا من خاصّة العلم. إذن هناك أمرٌ وراء البدن وهو مجرّد، هو ما يسمّى بالنفس. وبهذا يثبت الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المشار إليها.

لابُدَّ أن تعلم أنَّ هذا الدليل إنّما هو دليلٌ مختصٌ بإثبات النفس الناطقة، وما تقدم في بحث الصورة النّوعيّة فإنَّه دليل لإثبات مطلق النفس، وأنَّ هناك أمراً وراء الجسم تترتّب عليه آثار متعددة، كالتغذية والنمو وتوليد المثل والحس والحركة.

حيث قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

كمالٌ أوّل لجسم آلي نفسٌ ترى بالدّرك والأفعال

حيث تضمن الشطر الأوّل مفاد (ما الشارحة) للنفس ثمَّ الثاني تضمّن مفاد (هل البسيطة) لها. وإن الآثار التي تكشف إنّاً عن النفس متعددة، من جملة هذه الآثار الدرك الذي هو خاصة النفس الناطقة. إلى هنا ثبت أنَّ هناك وراء البدن موجود آخر، وبحسب تعبير الشيخ الرئيس: «... ولكنّا الآن إنّما أثبتنا وجود شيءٍ هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيءٍ من جهة ما له عرضٌ ما ونحتاج أنَّ نتوصل من هذا العارض له إلى أن نحقّق ذاته لنعرف ماهيته، كأنّا قد عرفنا إنَّ لشيء يتحرك محركاً ما، ولسنا نعلم من ذلك أنَّ ذات المحرك ما هو...»[1].

هذا ما تناوله المصنف رحمه الله بعد أن فرغ من إقامة الدليل لإثبات وجود النفس، والبحث في ماهية الشيء بعد معرفة وجوده إنّما هو في دائرة (ما الحقيقية).

---

(١) النّفس من كتاب الشفاء: تأليف الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، ص١٣، مصدر سابق.

النفس جوهر: أثبت المصنف ﷺ جوهرية النفس من خلال القياس الاقتراني التالي والذي هو من الشكل الأوّل:

النفس صورة لجوهر

صورة الجوهر جوهر

∴ النفس جوهر

أمَّا الكبرى، فقد تقدم الحديث حولها في الفصل الثاني من هذه المرحلة، بينما الصغرى فلأنّ النّفس التي أثبتناها من خلال العلم هي صورة للإنسان الذي هو جوهر، والإنسان إنّما هو بصورته لا ببدنه، حيث إنَّ الصورة هي ما به يكون الشيء شيئاً بالفعل، إذ سريرية السرير بصورته لا بخشبته، ونباتية الجسم أو حيوانيته إنّما تكونان لوجود أمرٍ وراء الجسم وهو الصورة النباتية والحيوانية. وبهذا يثبت الأمر الثالث، وهو جوهريّة النفس، بعد أنْ ثبت كلٌّ من وجودها وتجرّدها من خلال البرهان السابق.

العقل موجود: عرض المصنف ﷺ دليلين يثبت من خلالهما وجود جوهر آخر مجرّد عن المادة.

الدليل الأوّل: يمكن عرضه من خلال ما يلي:

١. النّفس في مرتبة العقل الهيولاني خالية بالفعل عن أي علم حصولي.

٢. النّفس في مراتب أخرى من مراتب عقلها النّظري تمتلك علوماً حصولية بالفعل.

٣. من أين جاءتها هذه العلوم؟.. الاحتمالات ثلاثة:

أ. النفس هي التي أعطت نفسها تلك العلوم.

ب . البدن هو الذي أعطى النفس تلك العلوم.

ج . أمرٌ آخر وراء النفس والبدن.

أمَّا النفس فلا؛ وذلك لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه لا لنفسه ولا لغيره، وكذلك البدن لأنَّه مادي وتلك العلوم مجردة، ومن المعلوم أنَّ المجرّد أشدُّ من الماديّ وكذلك سمعت أنّه لا يصلح الأضعف لكي يكون مؤثراً في الأقوى الأشد.

إذن يتعيّن أن يكون هناك أمرٌ آخر وراء ما ذكر يفيض على النفس تلك العلوم، وهو ما نسميه بالعقل، وهو جوهرٌ لأنَّه يكمِّل جوهراً وهو النفس، وهو مجرّد لأنّه مبدأ للمجرّد. وتجرده تام، أي لا يحتاج في مقام إنجاز أفعاله إلى المادة، في قبال المجرد تجرداً ناقصاً، وهو الذي يكون مجرّداً ذاتاً، لكنَّه يحتاج إلى المادة في مقام إنجاز أفعاله. وللوقوف على حقيقة الأمر أكثر فليرجع إلى كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد[1].

الدليل الثاني: هو ما تقدم من أنَّ هناك جوهر مفارق يوجد المادّة وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها للمادة.

خلاصة: بعد أن تناول المصنف رحمه الله الجواهر الخمسة واحداً بعد آخر ذكر حكماً لهذه الجواهر وهو أنّه لا تضاد بينها، وذلك لأنَّ التضاد إنّما يكون في موضوع يتداوله الضدان، وإذ لا موضوع للجواهر فلا تضاد بينها، مع وضوح هذه المسألة يمكننا أن ننبه عليها شحذاً للأذهان وتدريباً لها على العمليات العقليّة.

الفرض: (أ) و (ب) جوهران.

المدّعى: (أ) لا يضاد (ب).

---

(١) كشف المراد: ٢٦٧.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي وهو من الشكل الثاني.

كل من (أ) و(ب)   جوهر

لا شيء من الضدين   بجوهر

∴ لا شيء من (أ) و(ب)   بضدّين

أمَّا الكبرى: فلأنّ الضدين إمَّا أن يكونا جوهرين أو عرضين، فإن كانا جوهرين فمن شأن كلٍّ منهما أن يوجد في موضوع مستغن عنه في وجوده، وما هذا إلاّ العرض، هذا خلف، لأنَّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، فيتعين أن يكون الضدان عرضين وليسا بجوهرين. هذا إذا كان المراد بالموضوع هو الموضوع المصطلح، أي الموضوع بالمعنى الأخص وهو المحل المستغني في وجوده عمَّا يحلُّ فيه، لا ما هو أعم منه بحيث يشمل المحل غير المستغني، وبالتالي يتحقق التضاد بين الجواهر حيث لا يمكن أن يعتور جوهران محلاً غير مستغن في وجوده عمَّا يحل فيه[1].

وأمَّا الصغرى: فكما هو الفرض.

(١) هذا ما سوف يأتي لاحقاً الكلام فيه في المرحلة الثامنة، الفصل السابع.

إشارات الفصل:

بحوث في علم النفس: علم النفس الفلسفي هو ذلك العلم الذي يبحث في شؤون النفس وخواصها وأقسامها وما لا يجوز عليها وكذلك الأدلة على ثبوتها، وإن كان البحث في وجود موضوع العلم ليس منه إذ هو من مبادئ العلم، ومبدأ الشيء ليس منه، فإذا ما أردنا وضع مخطط إجمالي لهذا العلم، فهو كالتالي:

١. الأدلة على وجود النفس، وتعريفها.

٢. أقسامها، وعادة تقسم إلى: سماوية وأرضية، ثمَّ الأرضية إلى: نباتية وحيوانية، وإنسانية.

٣. الأدلة على تجرد النفس، بعد التنويه إلى أنَّ التجرد ليس على وتيرة واحدة، حيث يكون تاماً تارةً وأخرى ناقصاً، وثالثة فوق التجرد العقلي، «بمعنى أنْ ليس للنفس الإنسانية مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود، وبعبارة أخرى ليس لها حدٌّ تقف إليه ومقام تنتهي إليه، ويعبرون عن هذا المعنى أيضاً بأنها ليس لها وحدة عددية، بل لها وحدة حقة حقيقية ظلّيّة»[1].

٤. مما لا يجوز على النفس، التناسخ بأنواعه، وكذلك الفناء.

٥. هذا العلم مقدمة لابُدَّ من الوقوف عليها قبل الدخول إلى بحث المعاد، وهذا ما فعله صاحب الأسفار وكذلك صاحب المنظومة.

أسماء متعددة: «... اعلم أنَّ للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص في

---

(١) الآملي: حسن زادة، الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة، نشر: بوستان كتاب، ١٤٢٣هـ.ق، الطبعة الأولى، ص ١١.

مراتب النفس قد اصطلحوا عليها، فالعرفاء قالوا: إنَّ للنفس مراتب سبع يعبّرون عنها باللطائف السبع وهي:

١. الطبع. ٢. النفس. ٣. القلب. ٤. الروح.

٥. السرُّ. ٦. الخفي. ٧. الأخفى.

فهي طبع باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون، ونفس باعتبار مبدئيتها للإدراكات الجزئية، وقلب باعتبار مبدئيتها للإدراكات الكلية التفصيلية، وروح باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاَّقة للتفاصيل لها، وسرٌّ باعتبار فنائها في العقل الفعّال، وخفيٌّ باعتبار فنائها في مقام الواحدية، وأخفى باعتبار فنائها في مرتبة الأحدية هذا بحسب اصطلاح العرفاء، والحكماء قالوا بأنَّ للنفس سبع مراتب وهي:

١.العقل الهيولاني. ٢. العقل بالملكة. ٣. العقل بالفعل. ٤. العقل المستفاد.

٥. المحو الذي هو مقام التوحيد الأفعالي. ٦. الطمس، وهو مقام التوحيد الصفاتي.

٧. المحق وهو مقام التوحيد الذاتي»[(١)].

أمَّا المراتب التي ذكرها الحكماء للعقل فهي للعقل الأعمّ من النّظري والعملي، حيث إنَّ المراتب الأربع الأولى إنّما هي للعقل النّظري ـ سوف يأتي في المرحلة الحادية عشر ـ بينما الثلاث الأخيرة هي مراتب للعقل العملي.

معاني العقل: هناك معانٍ متعدّدة للعقل، تناولها صدر المتألهين ﷺ في شرحه لأصول الكافي[(٢)].

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ١٣١ـ ١٣٢.

(٢) شرح أصول الكافي، صدر المتألهين ﷺ، الطبعة الحجرية: ١٩.

وها هي معنونةً ليس إلاً:

١. الغريزة.

٢ . الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر. وهو مستعمل عند الجمهور من المتكلمين.

٣. العقل في كتاب الأخلاق، وهو جزء من النفس يحصل لها بالمواظبة على اعتقاد شيء.

٤. جودة الروية وسرعة التفطّن.

٥. العقل في كتاب النفس، وهو العقل النظري الذي تمت الإشارة إليه آنفاً.

٦. العقل في كتاب الإلهيات بالمعنى الأخص.

ولابد أن يلاحظ أنَّ إطلاق العقل على معانيه تارةً يكون بالإشتراك اللفظي، وهو كالذي ذكرناه للتو، حيث يطلق العقل على هذه المعاني الستة بالإشتراك اللفظي، وأخرى يكون بالتشكيك والتفاوت، ومثاله الإطلاق الخامس حيث يصدق العقل المذكور في كتاب النفس على المراتب الأربع بالإشتراك المعنوي غير أنَّ المصاديق متفاوتة شدة وضعفاً.

العلّة أقوى من المعلول: «كل علة معطية لوجود شيء، فهي أقوى وجوداً من معلولها، وكل معلول أضعف من علته. أمَّا استحالة عليّة الضعيف للقوي، فلأنّ الفاقد لا يعطي، ولاستلزام ترجح المرجوح على الراجح، ولو جاز صدور القوي من الضعيف لجاز أن يجعل الضعيف نفسه قوياً بالأولوية القطعية؛ لأجل عدم الحاجة إلى الإعطاء، والمسألة بديهية، وهل يجوز صدور ضياء الشمس من نور الدودة البارقة في الليل؟»[1].

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ١٣١.

الفصل التاسع:

في الكمّ وانقساماته وخواصّه

الكمّ عرض يقبل القسمة الوهمية بالذّات، وقد قسّموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل، والمتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدّ مشترك، والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر، كالنقطة بين جزئي الخط، والخط بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليمي، والآن بين جزئي الزمان.

والمنفصل ما كان بخلافه، كالخمسة مثلاً، فإنّها إنْ قسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حدٌّ مشترك، وإلاَّ فإنْ كان واحداً منها عادت الخمسة أربعة، وإن كان وحداً من خارج عادت ستة، هذا خلف. الثاني ـ أعني المنفصل ـ هو العدد الحاصل من تكرر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد؛ لعدم صدق حدّ الكم عليه، وقد عدُّوا كل واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة، لاختلاف الخواص.

والأول ـ أعني المتصل ـ ينقسم إلى قارٍّ وغير قار. والقار: (ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود)، كالخط مثلاً، وغير القار بخلافه، وهو الزمان، فإنّ كلّ جزء منه مفروض لا يوجد إلاَّ وقد انصرم السابق عليه ولمّا يوجد الجزء اللاحق.

والمتّصل القار على ثلاثة أقسام: جسم تعليميٌّ، وهو الكمية السارية في

الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها، وسطح وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، وخط وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

وللقائلين بالخلاء ـ بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه ـ شك في الكم المتصل، لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمة: يختصّ الكم بخواص:

الأولى: أنّه لا تضاد بين شيء من أنواعه، لعدم إشتراكها في الموضوع، والإشتراك في الموضوع من شرط التضادّ.

الثانية: قبول القسمة الوهمية بالفعل، كما تقدم.

الثالثة: وجود ما يعدّه ـ أي ما يفنيه بإسقاطه منه مرة بعد مرّة ـ فالكم المنفصل ـ وهو العدد ـ مبدؤه الواحد، وهو عادٌّ لجميع أنواعه، مع أنَّ بعض أنواعه عادٌّ لبعض، كالاثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة والكم المتصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعد الكل.

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصّتان للكم، وتعرضان غيره بعرضه.

الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسابقتيهما.

الشرح:

الأمور التي تناولها المصنف ﷺ في هذا الفصل هي التالية:

١. تعريف الكم.

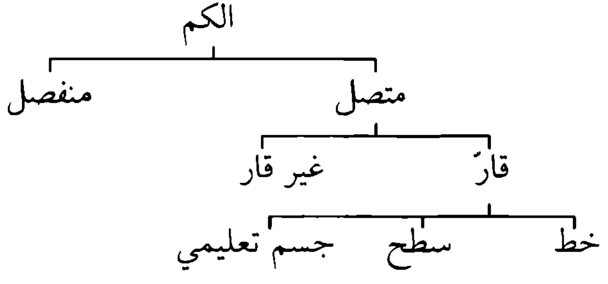
٢. أقسامه.

٣. خواصّه.

الأمر الأوّل: تعريف الكم: التعريف المذكور للكم إنّما هو رسمه الناقص، لأنَّ العرض ليس جنساً له كما عرفت هذا في بداية هذه المرحلة، وقبول القسمة الوهمية إن هو إلاً خاصة من خواصه.

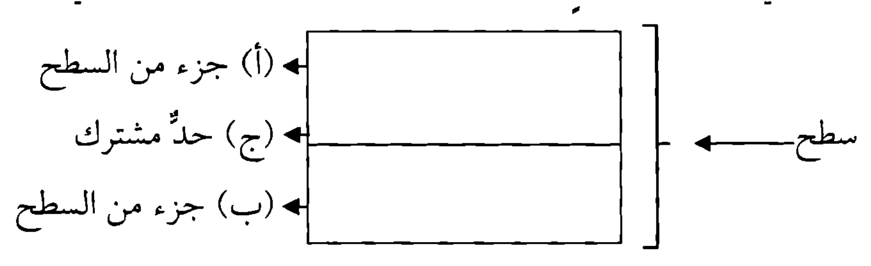
وقد قيد القسمة بالوهمية لأنَّ الحقيقية الفعلية تفني الكم وتعدمه، وأمَّا تقييده للقسمة الوهمية بالذات احترازاً لما يكون كذلك بالعرض. كما سيأتي توضيحه في خواص الكم.

الأمر الثاني: أقسام الكمّ: لا بأس بعرض أقسامه من خلال المخطط التالي ثمَّ تناولها قسماً قسماً:



أمَّا متى يكون الكمُّ متصلاً ومتى يكون منفصلاً؟ فإنَّه يقال بأنَّ ذلك منوط بإمكان فرض حدٍّ مشترك بين أجزاء الكم وعدم إمكانه، فإن أمكن فالكم متصل، وإلاً فهو منفصل. والحد المشترك تارةً يكون نقطة وأخرى يكون خطّاً وثالثة يكون سطحاً، أمَّا النقطة فتكون حدّاً مشتركاً بين جزئي

الخط، بينما الخط فيكون بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليمي، ولنمثل لواحدٍ من تلك الحدود المشتركة بالشكل التالي:



(ج) هو الحد المشترك بين جزئي السطح (ب) و (أ)، فإذا اعتبر بدايةً لـ (ب) فهو كذلك بالنسبة لـ (أ) وإن اعتبر نهاية لـ (ب) فهو كذلك بالنسبة لـ (أ).

وبما أنّه لا يمكن فرض مثل هذا الحد في العدد فلا يكون كمّاً متصلاً وإنّما يكون منفصلاً، وإثبات عدم إمكان ذلك في العدد يكون بالطريقة التالية:

الفرض: الخمسة عدد من الأعداد.

المدّعى: الخمسة ليست كمّاً متصلاً.

البرهان: الخمسة ليست كمّاً متصلاً وذلك يثبت بالقياس التالي من الشكل الثاني:

لا شيء من العدد يمكن فرض حدّ مشترك بين أجزائه

الكم المتصل ما يمكن فرض حدّ مشترك بين أجزائه

∴ لا شيء من العدد بكمٍّ متصل

أمّا الكبرى فواضحة، وأمّا الصغرى فيمكن إثباتها من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت الخمسة ـ مثلاً ـ كماً متصلاً لأمكن فرض حدّ مشترك بين أجزائها

والتالي باطل فالمقدم مثله. فالخمسة ليست كمّاً متصلاً

أمَّا الملازمة، فلأن مقتضى الاتصال هو إمكان فرض الحد المشترك، وأمَّا بطلان اللازم، فلأن الحد المشترك إمَّا واحد من الخمسة وإمَّا واحد من خارجها، وكلاهما باطل، لأنَّ الأوّل يلزم منه أن تكون الخمسة أربعة، والثاني يلزم منه أن تكون الخمسة ستة، ويجمع الأمرين أنْ لا تكون الخمسة خمسة. وهو محال. إذ هو من سلب الشيء عن نفسه. وهذا البرهان جارٍ في كل عدد من الأعداد ولا خصوصية للخمسة، إذن فالعدد كمٌّ منفصل، وبالتالي فقد انقسم الكم إلى متصل ومنفصل.

ثمَّ نتناول المتصل بالتقسيم، حيث ينقسم إلى قارّ وغير قارّ، وملاك ذلك هو اجتماع أجزاء الكم المتصل في الوجود أو عدم اجتماعها، فإن اجتمعت الأجزاء في الوجود كان الكمُّ المتصل قاراً وإلاَّ فهو غير قار، وأقسام القار هي الخطُّ والسطح والجسم، حيث تجد أن الأجزاء المفروضة لكل منها تجتمع في الوجود، دون الأجزاء المفروضة للزمان، حيث لا يوجد جزء منه إلاَّ بعد انعدام السابق له ولما يوجد اللاحق بعدُ.

ثمَّ إنَّ الكم المتّصل القار ـ وكما أشير إليه ـ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. الخط.

٢. السطح.

٣. الجسم التعليمي.

أمَّا الخط فهو نهاية السطح وهو ما ينقسم في جهة واحدة ليس إلاَّ وهي الطول، بخلاف السطح والجسم التعليمي، حيث ينقسم الأوّل منهما في جهتين في الطول والعرض؛ لأنَّه نهاية الجسم التعليمي، بينما الأخير

فإنَّه ينقسم في ثلاث جهات وهي الطول والعرض والعمق، إذن فالمقادير الثلاثة تشترك في اصل الكمية والمقدار وتختلف في اتساع مقداريتها وامتدادها، فالخط هو المقدار ذو البعد الواحد وهو الطول فقط، وبالتالي لا يقبل القسمة الوهمية إلاَّ من جهة واحدة، بينما السطح فهو مقدار ذو بعدين، بينما الجسم التعليمي مقدار ذو أبعاد ثلاثة.

الخلاء والكم المتصل القار:

ذهب جماعة من المتكلمين أمثال الفخر الرازي إلى القول بالخلاء ورتّبوا عليه التشكيك في وجود الكم المتصل. فما هو المقصود بالخلاء، وما الرأي فيه، وما علاقته بالكم المتصل؟.. هذه أسئلة لأبُدَّ من الإجابة عليها حتى يتضح ما أشار إليه المصنف ﷺ إشارة مستعجلة، حيث فهم منها، أن للقول بالخلاء شأناً في عدم وجود الكم المتصل، وقد أشار أيضاً إلى عدم إمكان ذلك الخلاء الذي يتوقف على وجوده عدم الكم المتصل.

الخلاء: هو ـ كما عرفه المصنف ﷺ ـ بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغلٍ يملؤه. لا هواء فيه ولا ماء ولا حجر ولا شجر ولا أي جسم آخر.

وقد أشار المصنف ﷺ إلى بطلانه في نهاية الحكمة بقوله: «ولازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به»، والبعد هو الحجم وهو من الكيفيات المختصة بالكم، فالحجم عرض، والعرض هو الموجود في موضوع، وذلك الموضوع إمَّا جوهر أو ما ينتهي إليه. فإذا كان الخلاء ذلك الحجم فهو محال لاستحالة وجود حجم من دون موضوع.

وبعبارة القياس الاستثنائي نقول: لو وجد الخلاء للزم تقوُّم الحجم بنفسه، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمَّا بيان الملازمة فمن خلال القياس التالي:

الخلاء حجم

الحجم عرض[١]

∴ الخلاء عَرَضٌ

ثمَّ نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الخلاء عرض

العرض متقوم بمعروضه

∴ الخلاء متقوم بمعروضه

فإذا تقوم وجود الخلاء بمعروض فهو خلف كونه خلاءً، وإذ لا معروض فلا خلاء، وإلاَّ لزم تقوم العرض من دون معروض وهو باطل جزماً، لأنَّه الموجود في موضوع.

فلو كان الخلاء موجوداً للزم منه عدم وجود الكم المتصل القار الذي هو الخط والسطح والجسم التعليمي، لأنَّ الأمور الثلاثة المذكورة لا توجد إلاَّ للجسم، وقد فرض خلوّ ذلك الفضاء من أي جسم كان.

الأمر الثالث: خواص الكم: الخواص جمع خاصّة، والخاصّة هي العرضي الذي يختصٌ بموضوعه الذي حمل عليه، فما سوف يذكر تحت عنوان الخواص هي أحكام ليست إلاَّ للكم بالذات، وقد تكون لغيره، لكن بواسطته.

الأولى: عدم التضاد بين أنواع الكم: وذلك لأنَّ كلاً من تلك الأنواع

---

(١) سوف يأتي في بحث الكيف أنّه من الكيفيات المختصة بالكم المتصل القار، وهو عرض، لأنَّ الكيف عرض من الأعراض.

يختصُّ بموضوعٍ لا يعرض آخر غيره، فالعدد ثلاثة وهو كم منفصل مثلاً موضوعه غير موضوع الأربعة، وبالتالي فلا تعرضُ الأربعة على موضوع الثلاثة الذي هو المعدود. والجسم التعليمي موضوعه الجسم الطبيعي فلا يعرض المعدود مثلاً لأنَّه معروض للكم المنفصل، وقد اشترط في التضاد التناوب على موضوع واحد، وقد رأيت أنَّ لأقسام الكم مواضيع شتى، إذ ليست تشترك في موضوع واحد حتى يقع التضادُّ فيما بينها.

الثانية: قبول الكم القسمة الوهمية دون سواه: ولعلّ هذه من أخص خواصه، وذلك لأنَّها جاءت في رسمه الذي ذُكر في مفتتح الحديث عن الكم. وإن كانت خاصة أخص، حيث تختص بالمتصل منه دون الآخر المنفصل.

الثالثة: وجود ما يعدّه: و«عادُّ الشيء جزءٌ منه يكون إسقاطه مراراً من ذلك الشيء مفنياً له، كالثلاثة بالنسبة إلى التسعة، فإنَّ إسقاطها عن التسعة مراراً يفني التسعة، وكشبر واحد من الخط الذي طوله عشرون شبراً مثلاً، فإن إسقاط الشبر عن ذلك الخطِّ مراراً يفنيه»[١].

الرابعة: المساواة واللامساواة: وهما خاصتان تعرضان للكم، «مطلقاً سواء كان متصلاً أو منفصلاً أولاً وبالذات وبواسطته يعرض ماله الكم، وكذا الأكبرية والأصغرية إلاَّ أنَّها من عوارض الكم المتصل كما أنَّ الأقليّة والأكثرية من عوارض الكم المنفصل...»[٢].

الخامسة: النهاية واللانهاية: حيث يقال ـ مثلاً ـ حجم الأرض متناه مثلاً، والحجم جسم تعليمي وهو كم متصل، وإن قيل: الجسم متناه معَ

---

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٩١.

(٢) تعليقة الشيخ حسن زاده آملي على الأسفار، مصدر سابق: ٣٧ـ ٣٨.

كونه جوهراً فإنَّه لتناهي مقداره الذي هو كم لا بما هو جوهر، وكذلك انقسام الأجسام ومساواة جسم لآخر، وكذلك بالنسبة للكيف ـ كالعلم ـ حيث يقال: علم زيد مساوٍ لعلم عمرو، أو أكثر أو علم زيد محدود، فإن هذه الأوصاف ليست لذاتِ العلم وإنّما للكمِ العارضِ عليه، حيث وجدنا المسائل العلمية عند زيد تبلغ خمسين مسألةً ـ مثلاً ـ بينما هي عند عمرو أربعون مسألة.

إشارات الفصل:

الكم المنفصل:

بالعودة إلى عدم إمكان فرض حدٍّ مشترك بالنسبة للعدد، الأمر الذي جعل منه كمّاً منفصلاً لا متصلاً، فإنَّه يقال: «... إنّه من قبيل (باؤك تجر وبائي لا تجر)، لأنَّه إن كان البناء على اعتبار الحد واحداً من جملة الآحاد فليعتبر في الشق الأوّل أيضاً فتكون الآحاد خمسة لا أربعة، وإن كان البناء على عدم اعتباره من جملة الآحاد فليفعل في الشق الثاني أيضاً فتكون الآحاد خمسة لا ستة»[1].

العادُّ على الاصطلاح الرياضي:

«... هو العدد الغير الواحد يفني عدداً آخر منه، فيقال لهما المتداخلان كالثلاثة والتسعة مثلاً، ولكن المراد منه ها هنا مطلق العادّ فيشمل الواحد أيضاً، فقوله: (وجود ما يعدّه) أي اشتماله على أمر يفنيه بالإسقاط عنه مراراً، إمَّا بالفعل كما في الكمّ المنفصل فإنَّ الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدّها، وقد يعدُّ بعضُ الأعداد بعضاً أيضاً، كالثلاثة تعد التسعة، والاثنين يعدُّ العشرة، وإما بالقوة كما في الكم المتصل، فإنَّه قابل للتجزئة فيجب أن يكون قابلاً للتعديد؛ لأنَّ التصنيف في المقدار تضعيف في العدد...»[2].

---

(١) اليزدي، محمد تقي مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، نشر: مؤسسة در راه حق (في طريق الحق) ١٤٠٥هـق، الطبعة الأولى، ص ١٥٨.

(٢) شرح منظومة للسبزواري: مصدر سابق ١: ٤٧٧، تعليقة (١٢) للشيخ حسن زاده آملي.

ملاحظة على تعريف الكم:

التعريف المذكور للكم إنْ هو إلاً تعريف لأحد أقسامه وهو الكم المتصل، إذ المنفصل منه لا يقبل القسمة المذكورة، لذلك صار هذا التعريف عرضةً للإشكال من الأعلام، لذلك استحسن المصنف ﷺ تعريفاً آخر ذكره في نهاية الحكمة، وهو تعريف الشيخين أبي نصر الفارابي وأبي علي ﷺ «العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدُّه»، والعادُّ كما يكون للكم المتصل كذلك يكون للآخر المنفصل.

الواحد ليس بعدد: يمكن الاستدلال على ذلك من خلال التالي:

الفرض: كل كم يقبل القسمة الوهمية بالذات، والواحد ملا ينقسم.

المدّعى: لا شيء من الواحد بعدد.

العدد كم

كل كم يقبل الانقسام

∴ العدد يقبل الانقسام

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

العدد يقبل الانقسام

لا شيء من الواحد يقبل الانقسام

∴ لا شيء من العدد بواحد

وبالعكس المستوى يثبت المطلوب: لا شيء من الواحد بعدد.

أمّا صغرى القياس السابق فهي وليدة القياس الأوّل، بينما كبراه فقد كانت مقتضى الوحدة التي هي حيثية عدم الانقسام.

قال الإمام الباقر ﷺ: «الأحد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنى واحد،

وهو المتفرّد الذي لا نظير لـه، والتوحيـد الإقـرار بالوحـدة وهـو الانفـراد، والواحد المتبائن الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء، ومن ثـمّ قـالوا: ان العدد من الواحد وليس الواحد من العدد، لأن العدد لا يقع على الواحد، بل يقع على الاثنين...»[1].

---

(١) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، صحّحه وعلّـق عليـه: المحقّـق البـارع السـيد هاشـم الحسيني الطهراني، ص ٨٧، باب تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، طبعـة التاسعة، ١٤٢٧هـ

الفصل العاشر:

في الكيف

وهو (عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته). وقد قسَّموه بالقسمة الأوّليّة إلى أربعة أقسام:

أحدها: الكيفيات النفسانية، كالعلم والإرادة والجبن والشجاعة واليأس والرجاء.

وثانيهما: الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء، والشكل مما يختصُّ بالكم، وكالزوجية والفردية في الأعداد مما يختص بالكم المنفصل.

وثالثها: الكيفيات الاستعدادية، وتسمى أيضاً: (القوة واللاقوة) كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللّين، والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال، كالصلابة، وينبغي أن يعدّ منها مطلق الاستعداد القائم بالمادة ونسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه.

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، وهي إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت: (انفعالات)، وإن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت: (انفعاليات).

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه في الحسّ، مشروح في كتبهم.

الشرح:

يتضمّن هذا الفصل الأمرين التاليين:

١. تعريف الكيف.

٢. أقسامه.

تعريف الكيف: لا شكّ أنَّ التعريف المذكور ليس حدّاً، وذلك لأنَّ الكيف جنس عالٍ ليس فوقه جنس حتى يعرّف به، وإذ لا جنس له فلا فصل، وإذ لا جنسٌ ولا فصل فلا حدّ، لأنَّ الحد إنّما يكون بهما. فهل التعريف المذكور رسم؟

لا شك أنّه ليس رسماً تاماً، لأنَّ الكيف لا جنس قريب له ولا بعيد، والرسم التام إنّما هو بالجنس والخاصة فهل هو رسم ناقص؟... هذا متوقّف على كون ما ذُكر بعد العرض من التعريف المذكور خاصةً، وهو كذلك، أي (عدمِ قبول النسبة، والقسمة لذاته) خاصتان، لكن الخاصة لابُدَّ أن تكون خاصةً للمعرَّف لا لغيره. إذن فهل عندنا تعريف ليس بحدٍّ ولا برسم؟

الجواب: إنَّ هذا التعريف رسمٌ ناقص، والخاصة هي مجموع عارضين عدميين كل واحد منهما أعم من الكيف، لكن اجتماعهما يشكل خاصةً به، إذ القول بأنّه لا يقبل القسمة لذاته أخرج الكم والقول بأنّه لا يقبل النسبة لذاته أخرج الأعراض النسبيّة[1].

---

(١) راجع كشف المراد: المسألة الأولى في رسم الكيف: ٣٠٧ مصدر سابق.

أقسام الكيف:

١. **الكيفيّات النفسانيّة:** «... ونعني بها المختصّة بذوات الأنفس، وهي إمّا أن تكون سريعة الزوال وتسمّى حالاً لسرعة زوالها، وإما بطيئة الزوال وتسمى ملكة، والفرق بينهما ليس بفصول مميّزة بل بعوارض خارجية، وربّما كان الشيء حالاً ثمّ صار بعينه ملكةً»[1]، والشيخ يذهب إلى أنّ الكيفيات هذه هي ما لا يتعلّق بالأجسام على الجملة[2]. والكيفيات النفسانية عديدة، اكتفى المصنف ﷺ بذكر الأهم منها: العلم، والإرادة، والجبن، والشجاعة، واليأس، والرجاء. وقد توسّع صاحب التجريد وشارحه في الحديث عن الكيفيات النفسانية فليرجع إليه من أراد.

٢. **الكيفيات المختصّة بالكميات:** الكميات على ما عرفت سابقاً هي التالية:

أ. كم متصل وهو قار وغير قار، والقار له أقسام ثلاثة: الخط والسطح والجسم التعليمي.

ب . منفصل، وهو العدد.

إذن لابُدَّ أن يكون لهذه الكميات كيفيات خاصة بها ما عدا القارّ فليس له كيفيّة خاصة، وذلك لعدم قراره، ولنمثل لكلٍ من الكميات الأخرى: الخط: له الاستقامة والانحناء، وأمّا السطح: فالشكل من الدائرة والمثلث والمربع والمستطيل ومتوازي الأضلاع، وأمّا الجسم التعليمي: كالمكعب والاسطوانة والمخروط. وأمّا الكمّ المنفصل الذي هو العدد، مثل الزوجية والفردية.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٧.

(٢) الشفاء: المنطق: الفن الثاني، الفصل الثالث من المقالة الخامسة.

٣. الكيفيّات الاستعداديّة: وهي كيفيات مختصة بالأجسام، وذلك مثل الصلابة واللين، حيث إنَّ الجسم الذي عنده استعداد شديد نحو اللاانفعال يكون صلباً، بينما الجسم الذي عنده الاستعداد الشديد نحو الانفعال فيكون ليّناً. وقد عُدَّ مطلق الاستعداد القائم بالمادّة من الكيفيات الاستعدادية، وهو سوف يأتي الحديث عنه في المرحلة العاشرة، وتقدم الحديث عنه أيضاً في المرحلة الرابعة أيضاً، والنسبة بين هذا الاستعداد والمادة الحاملة له نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي، حيث إنَّ الأخير هو الامتداد المبهم في الجهات الثلاث بينما التعليمي هو الامتداد المقدّر في تلك الجهات، ولا يوجد جسم طبيعي إلاَّ وله جسم تعليمي. كذلك الاستعداد هو ذلك الأمر المحصّل بالنسبة للمادة التي هي الأمر المبهم.

٤. الكيفيّات المحسوسة: قيد المصنف ﷺ الحس بالحواس الظاهرة، وذلك احترازاً عمّا يحس بالحواس الباطنة، حيث تقسّم الحواس إلى:

الحواس

ظاهرة — باطنة

وكل منهما ينقسم بدوره إلى خمسة أقسام:

الحواس الظاهرة[1]

حاسة السمع — حاسة البصر — حاسة الشم — حاسة الذوق — حاسة اللمس

الحواس الباطنة[2]

الحسّ المشترك — الخيال — الوهم — الحافظة — المتصرّفة

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، تعليق الشيخ حسن زاده آملي، مصدر سابق ٥: ٢٧ و٥٣.

(٢) كتاب النّفس من الشفاء، مصدر سابق: ١١٥.

والكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أمثال: الحرارة والبرودة، والحلاوة والحموضة، والحمرة والصفرة وهذه المحسوسات ليست على شاكلة واحدة، بل تختلف من حيث الرسوخ والزوال، وسرعة الزوال وبطئه، ألا ترى أنَّ صفرة الوجل أي الخوف أو حمرة الخجل سرعان ما تزولان، بينما صفرة الذهب وحلاوة العسل ليستا كذلك. والمحسوسات خمس:

المبصَرَات: كاللّون الذي قيل فيه إنّه كيفية عينيّة موجودة خارج الحسّ والأبيض والأسود هما الأصل في الألوان وما عداهما تحصل من تركبهما بدرجات متفاوتة، وقيل خلاف ذلك وأنَّ الأصل في الألوان هو البسيط منها وهي خمسة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة، والباقي يتركب منها. وقيل أيضاً إنَّ الألوان لا واقع لها في الخارج وإنّما هي وليدة اختلاط الهواء بالأجسام المشفّة أو انعكاس منها. ومن المبصَرات النور.

المسموعات: هي الأصوات، والصوت وليد قرع أو قلع عنيفين يستتبع تموّج الهواء المجاور لصماخ الأذن، والقرعُ فمثل ما تقرع صخرة أو خشبة فيحدث الصوت، أو هو ما يحدث من اصطدام جسم صلب بآخر، وأمَّا القلع فمثل ما يقلع أحد شقي مشقوقٍ عن الآخر، كالخشبة يبين أحد شقيها عن الآخر.

وأمَّا لماذا لابُدَّ أن يكون كل منهما عنيفاً؟ لأنَّ هناك قرعاً وقلعاً لا نجد معهما صوتاً، كما لو قرعنا جسماً كالصوف بقرع ليّن أو شققنا شيئاً لا صلابة له. وقد تبين أنَّ القلع تفريق والقرع إمساس.

المذوقات: هي الطعوم التي تدرك بحاسة الذوق، وذلك من خلال اللسان الذي يعتبر آلة لتلك الحاسة بما هو مفروش صفحته من أعصاب.

وقد عدُّوا بسائط الطعوم تسعة:

«الحرافة[١]، والملاحة، والمرارة، والدّسومة، والحلاوة، والتفه، والعفوصة، والقبض، والحموضة)، وأمَّا غيرها من الطعوم فمركّبة».

المشمومات: هي الروائح التي تحسُّ بالشامّة التي تتخذ من عصبتين زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ موضعاً لها، حيث يعين الهواء هذه الحاسة في إنجاز عملها في الشم، لأنَّ الهواء يتكيف بكيفية المشموم، فيعدّ النّفس في مرتبة حاسة الشم لتدرك الرائحة (وليس لأنواع الروائح التي ندركها أسماء عندنا نعرفها بها إلاّ من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها، كما تقول: (رائحة المسك) و(رائحة الورد) أو من جهة موافقتها للطبع ومخالفتها له، كما نقول رائحة (طيبة) و(رائحة منتنة)، أو من جهة نسبتها إلى الطعم، كما نقول: (رائحة حلوة) و(رائحة حامضة)[٢].

الملموسات: هناك أنواع عديدة للكيفيات المحسوسة، منهم من عدّها بأربع وهي: (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)، ومنهم من عدها بأكثر من ذلك.

---

(١) الحَرَافَةُ: قال في لسان العرب: طعم يُحرِق اللسانَ والفم. وبَصَلٌ حِرِّيفٌ: يحرقُ الفم وله حرارة.

ـ التَّفَه: وقال أيضاً: «والأطعمة التَّفِهةُ: التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو حرارة، ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها»، وكطعم الحديد.

ـ العفوصة: وقال أيضاً: وطعامٌ عَفِصٌ: بشعٌ وفيه عفوصة ومرارة وتقبُّضٌ يعسُرُ ابتلاعه، وذلك كأكل الخوخ الغير ناضج والسفرجل كذلك، وأمَّا القابض فهو على ما قيل ما يحصل من أكل البلح غير الناضج والفرق بينه وبين العفوصة أنَّ الأول يقبض ظاهر اللسان بينما الآخر يقبض باطنه.

(٢) نهاية الحكمة: ١٤٨.

إشارات الفصل:

تعريف المساوي: قال صدر المتألهين ﵀: «المقولات لمّا كانت أجناساً عالية ليس فوقها جنس، لم يمكن أن يورد لها حدٌّ، ولذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسومات ناقصة، يكتفى فيها بذكر الخواص لإفادة التمييز، ولم يظفر في الكيف بخاصة لازمة شاملة إلاً المركب من العرضيّة والمغايرة للكم والأعراض النسبيِّة، لكن هذا التعريف تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، لأنَّ الاجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض، ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات، بل ذلك أولى؛ لأنَّ الأمور النسبية لا تعرف إلاً بعد معروضاتها التي هي الكيفيات...»[1].

خاصّة الكيفيّات المحسوسة: قال العلاَّمة المصنِّف ﵀ في النهاية: ومن خاصتها ـ الكيفيات المحسوسة ـ أنَّ فعلها بطريق التشبيه ـ أي جعل الغير شبيهاً بنفسها ـ كما تجعل الحرارة مجاورها حاراً، وكما يلقي السواد مثلاً شبحه ـ أي مثاله ـ على العين[2].

النور ليس جوهراً جسمانياً: ذكرنا عند الحديث حول الكيفيات المحسوسة أنَّ النور من الكيفيات المبصرة، حيث يذكر في حقيقة أمره أقوال متعدّدة من جملتها أنّه جوهر جسماني، و«هذا هو رأي بعض القدماء وأكثر المتأخرين من أصحاب العلوم الحديثة ويردّه أنَّ النور لو كان جسماً لم يخل إمَّا أن يكون شفافاً أو لا يكون شفافاً، فإن لم يكن شفافاً كان وقوع النور على الشيء سببا لتستره لا لظهوره، وهذا خلاف الضرورة وإن كان شفافاً لزم زوال شفيفه بازدياد النور وتراكمه على الشيء، فإن

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق ١٤٥، أمّا كلام صدر المتألهين ﵀ ففي الأسفار ٤: ٥٨ـ ٥٩.

(٢) المصدر السابق: ١٤٦.

الأجسام الشفافة كالبلور إذا كانت متراكمة زال شفيفها وإذا زال شفيف النور بالتراكم كان سبباً للتستر أيضاً لا للظهور، مع أنَّ النور كلما ازداد وقوعه على الشيء زاد ظهور ذلك الشيء. هذا خلف»[١].

الحال والملكة: تقدم عند الحديث حول الكيفيات النّفسانيّة بأنَّها متفاوتة بالحال والملكة حيث تكون الكيفية على الأوّل غير راسخة بينما تكون كذلك إذا ما كانت ملكة.

والسؤال هو ما هي طبيعة المغايرة بين القدرة ـ مثلاً ـ كحال، والقدرة كملكة؟

قال المصنف ﷫ في نهاية الحكمة: «... وإذ كانت النسبة بين الحال والملكة نسبةَ الضعف والشدّة، وهم يعدّون الضعف والشدّة نوعين مختلفين، كان لازمه عدّ الحال مغايراً للمكلة نوعاً ووجوداً»[٢].

وبقوله: (وجوداً) يفهم أنَّ المراد من العادّين إنّما هو من يقول بأنَّ الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، وإذا كانت الوجودات كذلك فالماهيات التي تنتزع منها كذلك، وقد عرض المحقق الطوسي ﷫ للاشتداد عند المشاء في الإشارات، وذلك في الفصل الثاني والعشرين من النّمط الثاني، وتعرض له أيضاً الحكيم السبزواري ﷫ ضمن الأدلة التي ساقها لإثبات أصالة الوجود، وذلك حيث قال:

كون المراتب في الاشتدادِ   أنواعاً استنار للمرادِ

وأمّا كيف وظف السبزواري ﷫ الحركة الاشتدادية في إثبات أصالة الوجود فهو أمرٌ يطلب في محلّه.

---

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٩٧.

(٢) المصدر السابق: ١٥٥.

الفصل الحادي عشر:

في المقولات النسبيّة

وهي: الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل والانفعال.

أمَّا الأين: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان.

وأمَّا متى: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وكونه فيه أعم من كونه في نفس الزمان، كالحركات، أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنية الوجود، من الاتصال والانفصال والمماسة ونحوها، وأعمّ أيضاً من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعية، أو لا على وجهه، كالحركة التوسطية.

وأمَّا الوضع: فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج، كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

وأمَّا الجدة ـ ويقال لها: (الملك) ـ فهي هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيءٍ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجلبب، أو إحاطة ناقصةً، كالتقمّص والتنعّل.

وأمَّا الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرُّر النسبة بين شيئين، فإنّ مجرّد النسبة لا يوجب إضافة مقولية، وإنّما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنّه منتسب إلى شيءٍ هو منتسب إليه لهذا المنتسب، كالأب المنسوب ـ من حيث إنّه أب لهذا الابن ـ إليه من حيث إنّه ابن له.

وتنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوّة والأخوّة، ومختلفة الأطراف كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتيّة.

ومن خواص الإضافة: أنَّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً وفعلاً وقوة، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوة.

واعلم أنَّ المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة، ويسمّى: (المضاف الحقيقي)، وقد يطلق على معروضها، كالأب، والابن، ويسمّى: (المضاف المشهوري).

وأمَّا الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثِّر ما دام يؤثِّر، كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخِّن مادام يسخّن.

وأمَّا الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثّر المتأثّر مادام يتأثّر، كالهيئة الحاصلة من تسخُّن المتسخّن ما دام يتسخّن.

واعتبار التدرّج في تعريف الفعل والانفعال لإخراج الفعل والانفعال الإبداعيين، كفعل الواجب (تعالى) بإخراج العقل المجرَّد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي.

الشرح:

المقولات النسبية: «وهي التي تتقوم ذواتها بنسبة قائمة بالطرفين، وحقيقتها حقيقة إضافية، وإنّها أضعف ماهيةً من الكم والكيف؛ لأنّ الماهيّة فيهما قائمة بنفسها، ولكنها في الأعراض النسبية قائمة بغيرها، ولذلك صارت الأعراض النسبية أضعف وجوداً وأشدّ حاجةً وافتقاراً...»(١)، وهذا ما كان سبباً لرفض كون العلم من مقولة الإضافة، وذلك لأنَّ العلم وهو مبدأ كل فضيلة وكمال كل حي والنور الذي يهتدي به الإنسان إلى مبدئه ومعاده كيف يكون من أنقص الأعراض وأضعف الموجودات؟

الأين: هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان، وذلك الشيء هو الجسم، لأنَّ ما ليس جسماً لا مكان له، حيث إنَّ المكان ينقسم إلى قسمين(٢):

أ. حقيقي، وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به، الذي لا يسعه فيه غير معه ككون الماء في الكوز.

ب . غير حقيقيٍ، وهو نسبة إلى مكان عام، كقولنا: زيد في الدّار. حيث تسع الدار زيداً وغيره.

الدليل على الأين:

١. وقوع السؤال عنها، فيسأل: إنَّ الجسم في أي مكان؟ فإنَّه يكشف عن وجود الجسم ووجود المكان، ووجود الجسم في المكان.

٢. الإخبار عنها، فيقال: إنَّ الجسم هنا أو هناك.

---

(١) الفلسفة العليا: آية الله السيد رضا الصدر ﷺ: ١٨٤، مصدر سابق.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤: ص ٢١٦.

٣. صيرورتها مورداً للطلب، فنقول: اجعل لي مكاناً أقوم فيه.

من خواص الأين:

١. التضاد، فإن الكون عند المحيط من الدائرة مقابل للكون عند مركزها.

٢. يقبل الأشد والأضعف وذلك تابع للجسمين الأشد والأضعف.

متى: هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وهذا يشمل العلاقات المختلفة للشيء بالزمان:

١. الشيء في الزمان، كالحركات، حيث تكون في نفس الزمان.

٢. الشيء في طرفي الزمان، وطرف الزمان هو الآن، الذي هو ظرف للآنيات، كما أنَّ الزمان هو ظرف للزمانيات وهي الحوادث الواقعة في الزمان، كالحروب والغزوات وغيرها من الحوادث كقيام زيد مثلاً، والآنيات مثل الاتصال والانفصال والمماسة.

٣. وكون الشيء في الزمان يوجد له نحوان ووجهان: وجه الانطباق كالحركة القطعية أو لا على وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، وسيجري الحديث عن الحركتين في أبحاث المرحلة العاشرة من هذا الكتاب، كما سوف يتم الحديث حول الزمان من زاوية ما الشارحة وهل البسيطة أيضاً.

الوضع: «الوضع صفة حاصلة للشيء ناشئة من حصول نسبتين له: إحداهما نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، والثانية نسبة أجزائه إلى الخارج، فالرجل القائم إذا نأى بجانبه بقيت النسبة الأولى، وتغيّرت الثانية وإذا نكس تغيّرت النسبتان معاً، لأنَّ الواقعتين لأجزاء القائم مختلفتان عن النسبتين الواقعتين لأجزاء المنكوس، ويقع التضاد بين الأوضاع، كالتضاد بين القائم والقاعد، وكالتضاد بين المستلقي والمنبطح.

وينقسم الوضع: إلى الطبيعي وغيره.

والوضع الطبيعي كاستقرار الشجرة على أصولها، وغير الطبيعي كالواقف الذي ينتقل عن موقفه.

وقد يطلق الوضع ويراد منه كون الشيء قابلاً للإشارة الحسيّة، وبهذا الإطلاق صارت النقطة ذاتَ وضع، ولم تكن الوحدة ذات وضع»[1].

الجدة: هي هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء سواء كانت الإحاطة تامّة كالتجلبب، أو ناقصة كالتقمّص والانتعال، وتسمّى بـ (الملك)، والحكم فيها أن ينتقل المحيط بانتقال المحاط، وتنقسم إلى قسمين:

١. طبيعيّة، وذلك كإحاطة الجلد بالحيوان.

٢. غير طبيعية، كالتجلبب والتقمّص.

وكأنَّ الشيخ الرئيس أبا عليٍّ لم يحصّل مثل هذه المقولة ولم يتحققها، وسوف تجد عبارته في هذا في الإشارات.

الإضافة: هيئة حاصلة من تكرر النّسبة بين شيئين، إذن فالإضافة المقوليّة هي مجموع نسبتين لا نسبة واحدة. فلو كان زيدٌ أباً لعمروٍ مثلاً، فإنَّ الهيئة التي تنتزعها منهما لتكون مقوليةً إنّما هي من مجموع النسبتين التاليتين: نسبة الأب إلى الابن، وهي ما يعبّر عنها بالأبوّة، ونسبة الابن إلى الأب وهي ما يعبّر عنها بالبنوّة، فزيدٌ أبٌ لعمرو الذي هو ابنه وعمرو ابن لزيد الذي هو أبوه.

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ١٨٧.

تنقسم الإضافة إلى قسمين:

١. **متشابهة الأطراف**: وهي كالأخوة الموجودة بين زيد وخالد مثلاً، حيثُ إنَّ زيداً أخٌ لخالد الذي هو أخوه، وخالداً أخ لزيدٍ الذي هو أخوه، وكالتضاد والمساواة والموازاة.

٢. **مختلفة الأطراف**: كالأبوة والبنوّة، كما رأيت قبلاً، وكالعلية والإحاطة.

وينقسم المضاف إلى قسمين:

أ. **الحقيقي**: إنّما يكون المضاف حقيقياً، إذا أطلق وأريد به الإضافة، كالأبوّة والبنوة، كلٌّ منهما مضاف حقيقي.

ب . **المشهوريّ**: إنّما يكون المضاف مشهوريّاً إذا أطلق وأريد به معروض الإضافة، كالأب والابن، والعلة والمعلول.

من خواص الإضافة تكافؤ المضافين وجوداً وعدماً وقوةً وفعلاً، فإذا كان زيدٌ أباً فعلاً فعمرو ابن فعلاً، وإذا كان بالقوة فعمرو كذلك.

الفعل والانفعال: الفعل هو هيئة تحصل من تأثير المؤثر مادام يؤثر، كقطع النجار خشبة مادام منشغلاً بالقطع أو النشر، وأمَّا الانفعال فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر وذلك كالهيئة الحاصلة من قطع الخشبة مادامت تنقطع أو تنشر. لقد رأيت كيف كان التدرّج جزءاً مقوماً لكلٍ من المقولتين السابقتين، وهذا ما يحول دون القول بالحركة بهما، كما سوف يأتي الكلام فيه في أبحاث الحركة، والتدرج هنا أخرج فعلاً وانفعالاً يقال عنهما: الفعل والانفعال الابداعيان. وذلك كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرّد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد الإمكان الذاتي للعقل، ومن دون مهلة وتدرجٍ، ولما المهلة والفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية.

إشارات الفصل:

الجدة والشيخ:

قال العلامة الحلي رحمه الله: سألت شيخنا أفضل المحققين نصير الملة والحق والدين قدس سره عن هذه المقولة.

وقول الشيخ في الشفاء: «إنّه لم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أجد الأمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها... فقال، ونعم ما قال: تحقيق هذه المقولة أن يقال: (كون الشيء للشيء) أمر معقول ثابت مغاير للشيئين متحقق في نفس الأمر، إذ قد يكون الشيء ولا تثبت له هذه الإضافة، ثمّ إنها تتجدد عليه... لمّا طلب الأوائل إيضاحها وضعوا لها ألفاظاً ثلاثة: الملك، والجدة، وله. والذي جعله الشيخ بإزائها أخصُّ من مفهومها، فإنّه خصّصها بنسبة الجسم إلى حامله أو لبعضه، وليس ذلك واجباً في هذه المقولة. ثمّ شرط فيه أن ينتقل بانتقاله، كالتسلّح والتقمّص والتنعّل، والتختّم، واحترز بذلك عن البيت الحاوي للساكن فيه، وليس ذلك شرطاً في هذه المقولة»[1].

في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل[2]:

هكذا عنون المصنّف رحمه الله هاتين المقولتين في كتاب نهاية الحكمة، وكأنه عدول منه عن عنونته في البداية، حيث عنونهما بالفعل والانفعال، والعنونة الأولى أكثر مناسبة من الثانية، حيثُ إنّ الأولى تشتمل على التنبيه على اعتبار الحركة والسلوك في كلٍّ من المقولتين دون الثانية، حيث يقال

---

(١) نهاية المرام، مصدر سابق ٢: ٣٩١ و٣٩٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٥.

الفعل والانفعال للحاصل المستكمل الذي انقطعت عنه الحركة كما إذا اشتدت السخونة ثمّ وقفت فهي فعل وهي من مقولة الكيف لا من مقولة الفعل، أمَّا إذا عبّرنا عن السخونة بـ (أن يفعل) فلا تكون من مقولة الكيف لأنَّ الكيف حالة مستقرة، وأن يفعل يدل على السلوك وعدم الاستقرار.

فهرس الكتاب

المرحلة الأولى: في كليات مباحث الوجود

المرحلة الثانية: في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

المرحلة الثالثة: في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث: الوجوب، والإمكان والامتناع والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعيٌ

المرحلة الخامسة: في الماهية وأحكامها

المرحلة السادسة: في المقولات العشر وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات